L'analogia dell'ente e l'Essere sussistente nel tomismo contemporaneo

Alain Contat

San Tommaso non ne dubitò mai: lo spirito umano è in grado di conoscere e di dire qualcosa sull'essere di Dio; ma questa conoscenza e questo discorso saranno, dal punto di vista critico, analogici e non univoci. La ragione di questa tesi si colloca sulla scia della non univocità che spetta allo *ens* già nella sfera creaturale, come ci ricorda un brano del *De potentia*, quindi un'opera della maturità, redatta a Roma fra il 1265 e il 1266[1]:

> Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et de accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli creaturae competit[2].

Si badi dunque bene che la predicabilità dell'ente viene fondata qui sul modo in cui ogni tipo di ente si riferisce al proprio essere. L'Aquinate accenna a tre modi di possedere l'essere: l'accidente lo ha in un altro, per cui il suo *esse* è un *inesse*; la sostanza (creata) ha l'essere in sé, ma non è questo suo e*sse*; e Dio, che non solo è, ma che è il proprio

[1] Per la datazione delle opere di san Tommaso, seguiamo il «Bref catalogue des oeuvres de saint Thomas» in J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Les éditions du Cerf, Paris, 2015[3], pp. 429-486.

[2] Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 7 c.

Alpha Omega, XX, n. 3, 2017 - pp. 635-697

esse. Ora, poichè l'ente deve essere pensato ed espresso a partire dal suo *esse*, il termine *ens* non può avere lo stesso significato in queste tre configurazioni diverse, anzi radicalmente diverse, che sono lo *esse in*, lo *habere esse*, e - *sit venia verbo* – lo *esse esse*. Pertanto l'ente non si predica univocamente, ma analogicamente, come viene esplicitamente dichiarato più avanti nello stesso *respondeo*[3].

Però ci sono diversi modelli di analogia, fra i quali occorre determinare quale sia conveniente per il discorso su Dio. A questo punto, incontriamo una difficoltà che non ha smesso, lungo i secoli, di chiamare l'attenzione degli studiosi: infatti, l'Angelico propone, nelle diverse fasi della sua carriera, risposte a questo problema che sono o sembrano contrastanti. Nel corso degli ultimi novanta anni, si è cercato di sciogliere il nodo in due grandi modi. Diversi teologi e filosofi, fra i quali alcuni di grande notorietà, hanno elaborato soluzioni soprattutto teoretiche, alla luce delle loro interpretazioni dello *esse* tomistico (di cui abbiamo appena sottolineato il ruolo chiave nelle discussioni sull'analogia riguardo a Dio), oppure anche aiutandosi mediante una loro precomprensione della stessa analogia. Altri si sono invece avvalsi dalle risorse offerte dal metodo storico critico per ricostruire l'*iter* dei tentativi, delle correzioni e dei superamenti condotti dall'Aquinate. La letteratura, secondo ambedue le impostazioni, è immensa[4]. Ciò nonostante, ci è sembrato che potremo rendere un servizio modesto, ma utile, agli odierni studi su Tommaso e sui tomismi, abbozzando una prima tipologia delle maggiori posizioni teoretiche emerse dagli anni Trenta del Novecento fino ai nostri giorni. A questo fine, procederemo in tre tappe:

---

[3] Cf. *ibid.*: «de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice».

[4] Si troverà una prima e già ampia bibliografia sull'analogia secondo san Tommaso e le scuole tomiste in B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2008², pp. 185-197; B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique (la signification analogique des termes dans les principes métaphysiques)*, suivi de Thomas de Vio – Cajetan, *L'analogie des noms* (texte latin et traduction annotée), [Philologie et Mercure], Vrin, Paris 1987, pp. 105-109. Per gli aggiornamenti bibliografici recenti riguardo all'analogia trascendentale, vedasi S.-T. Bonino, *Dieu, «Celui qui est» (De Deo ut uno)*, Parole et Silence, Paris 2016, nota 65, p. 521.

1. Ricorderemo in primo luogo quali sono le maggiori differenze fra le tesi sull'analogia dei nomi divini che Tommaso ha sostenute durante la sua vita[5].
2. In secondo luogo, esporremo tre soluzioni teoreticamente pure fra quelle elaborate da tomisti speculativi del Novecento, mostrandone l'intima connessione con la concezione dello *esse* propria di ognuna.
3. In terzo luogo, tenteremo di valutare queste posizioni sotto due aspetti: quanto alla configurazione dell'ente che esse presuppongono; poi quanto alla loro pertinenza storica di fronte al pensiero dell'Aquinate, specialmente nei suoi ultimi testi, e di conseguenza rispetto al giudizio di verità che si deve dare su ognuna.

1. La successione delle diverse soluzioni dell'Aquinate al problema dell'analogia dei nomi divini

1.1. Lo Scriptum super libros Sententiarum

Nella sua grande opera giovanile, Tommaso divide i tipi di analogia a partire dalle tre strutturazioni possibili del binomio *intentio* ed *esse*, dove *intentio* significa il concetto[6]. L'analogicità può allora verificarsi:

a. *Secundum intentionem tantum et non secundum esse*. Il brano cita il classico esempio aristotelico del "sano", in cui c'è:
   i una *intentio*, quella per l'appunto della nozione di "sano";
   ii una moltiplicazione di questa *intentio*, secondo diversi modi di convergenza verso un primo; infatti, il "sano" si

[5] Un elenco completo dei luoghi tommasiani sull'analogia viene offerto da G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR) 2009², pp. 158-293. Per un esame recente e dettagliatto di questi testi, cf. J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, pp. 73-93 (sull'analogia predicamentale) e soprattutto 543-575 (sull'analogia trascendentale).

[6] Cf. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

dice dell'urina, della dieta e dell'animale secondo diversi rapporti alla salute del corpo animale;

ii un solo *esse*, cioè solo un ente in atto in cui la perfezione analogica viene ontologicamente posseduta, ed è il corpo animale sano.

b. *Secundum esse et non secundum intentionem* quando, inversamente, l'essere delle cose concepite presenta una certa molteplicità, ma esso viene accomunato nel medesimo concetto: è il caso del "corpo", che secondo la fisica antica è essenzialmente diverso a seconda che sia celeste o terrestre.

c. La vera analogia appropriata al discorso teologico è quella *secundum intentionem et secundum esse*. Essa viene esemplificata con lo stesso luogo (*Metafisica* Γ, 2) del primo caso. Considerando dunque il termine "ente", si scopre che quando viene predicato dalla sostanza e dall'accidente, non lo è né secondo la stessa *intentio*, giacché il concetto di ente sostanziale e quello di ente accidentale sono diversi, né secondo lo stesso *esse*, giacché l'essere in atto della sostanza e quello dell'accidente sono essenzialmente diversi.

In questo ultimo caso, Tommaso precisa la maniera in cui intende la variazione sia ontologica che nozionale a causa della quale l'attribuzione è analogica:

> [...] et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis[7].

È questo modello che conviene per chiarire, in questa prima fase della riflessione tommasiana, l'analogicità dei nomi e dei concetti predicabili di Dio:

> Et similiter dico, quod veritas, et bonitas, et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum

[7] *Ibid.*

suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secondum rationem majoris perfectionis et minoris[8].

Sottolineiamo che l'Aquinate *non* menziona esplicitamente, in tutta questa parte della risposta, alcun *ordo* ad un primo, che sarebbe il *prius* dal quale scaturirebbe la predicazione *per posterius*, ma si limita a notare che sia la *ratio* che lo *esse* sono, nei diversi analogati, *majoris vel minoris perfectionis*. Sebbene dunque la citazione implicita della *Metafisica* nel primo e nel terzo modello inclini l'interprete verso ciò che la scolastica posteriore chiamò analogia di attribuzione, prima estrinseca (il "sano"), poi intrinseca (l'"ente"), non c'è tuttavia una presa di posizione netta a favore di questo tipo di analogicità.

1.2. Il De veritate

Arriviamo al testo più delicato per il nostro argomento. Si tratta del *De veritate* (q. 2, a. 11 c, dell'anno accademico 1256-1257), dove l'analogia viene spiegata a partire dalla *proportio*, che sarebbe la traduzione latina del greco ἀναλογία. Ora nell'ambito dei numeri, che è quello dal quale attingiamo questa nozione, la proporzione si intende in due modi: o si tratta del rapporto determinato che si dà fra due quantità assolute, ad esempio la distanza "doppia" che c'è fra l'uno e il due; o si tratta invece della somiglianza che c'è fra due (o più) rapporti, come ad esempio fra 6 e 3 da una parte, e 4 e 2 d'altra parte. L'Aquinate chiama *proportio* il semplice rapporto fra due numeri, e *proportionalitas* la somiglianza fra due o più rapporti. Il punto decisivo per la nostra problematica è che la distanza fra i due membri dell'analogia è determinata nel primo caso, mentre non lo è nel secondo: posso misurare lo scarto fra 2 e 1 nella *proportio* fra questi numeri, allorché non è affatto misurabile *come quantità assoluta* la *proportionalitas* che collega 6 a 4 per il fatto che 6 è il doppio di 3 mentre 4 è il doppio di 2. Per maggiore chiarezza, preferiamo chiamare il primo tipo riferimento, conservando invece per il secondo il termine scelto da Tommaso, cioè proporzionalità. Passando

---

[8] *Ibid.* Cf. Tommaso d'Aquino *In I Sent.*, dist. 35, a. 4 c: «Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur ; et hæc est analogia est creaturæ ad Deum».

dall'esemplificazione matematica al livello propriamente logico-critico, il brano mostra in primo luogo come l'analogia di riferimento vale per lo *ens*, giacché esso si attribuisce sia alla sostanza che all'accidente, però a questo a causa del rapporto a quella. Così l'ente implica a) un riferimento ad un primo; b) una distanza finita e misurabile fra i secondi e il primo. In secondo luogo, si evidenzia come l'analogia di proporzionalità consente di pensare la comunanza relativa che si dà fra le diverse predicazioni della nozione di *visus* (vista): la vista sensitiva sta all'occhio come la vista intellettiva all'intelletto. Questa volta, l'analogia verte sulla somiglianza dei rapporti fra gli atti conoscitivi e le facoltà che li attuano, cosicché a) non c'è alcun riferimento ad un primo; b) la *ratio* di visione, in quanto analogicamente comune alla sensazione visiva ed all'intellezione intuitiva non si coglie attraverso un rapporto determinato ad un primo.

Il primo modello non può essere adoperato per la conoscenza delle perfezioni divine, perché il rapporto fra l'analogato creato e quello increato è incommensurabile:

> Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari[9].

Eliminata l'analogia di proporzione ossia di riferimento, resta allora quella di proporzionalità. Così, infatti, si dà una certa somiglianza fra il rapporto del soggetto creato alla sua perfezione da una parte, e quello del Dio increato alla sua d'altra parte, pur nella distanza infinita dei due soggetti:

> talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus: non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria quam inter duo et unum et centum et

[9] Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 11 c.

quinquaginta; et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit[10].

Capiamo allora la ragione che orienta Tommaso a scegliere qua la proporzionalità: egli vuole che la ragione umana salvaguardi la distanza infinita che separa le perfezioni trascendentali create dalla loro fonte increata.

Considerando che il primo libro dello *Scriptum* fu redatto durante il primo soggiorno di docenza a Parigi, e risale probabilmente all'anno accademico 1252-1253, e che le nove prime questioni del *De veritate* furono disputate quattro anni dopo, nel 1256-1257, possiamo affermare che, in questa prima grande tappa della sua docenza, l'Aquinate propone successivamente due sistemazioni della proposizione "Dio è buono":

- Secondo il brano citato dello *Scriptum*, l'analogicità del predicato "buono" consiste, nell'avere una perfezione simile – nel caso quella dell'appetibilità - secondo una *ratio* ed un *esse* intrinseco diverso in Dio e nella creatura, ed ovviamente di grado maggiore, anzi massimo, in Dio.
- Secondo il *De veritate*, l'analogicità dello stesso predicato risiede nella somiglianza del *rapporto* fra l'ente creato e la sua bontà, da una parte, poi l'essere divino e la sua bontà, d'altra parte. In entrambi i casi, si tratta di un rapporto di appetibilità; l'intensità dell'appetibilità creata può, in qualche modo, essere misurata, mentre quella dell'appetibilità increata non lo può essere in alcun modo. Pertanto possiamo solo dire e pensare che la bontà è in Dio l'appetibilità del suo essere, senza poter – al di fuori della visione beatifica – misurare questa appetibilità. Ciò che il *De veritate* aggiunge quindi allo *Scriptum* è anzitutto l'incommensurabilità delle perfezioni divine; ed è per salvaguardare questa trascendenza che si sceglie, fra i modelli riscontrabili in Aristotele, quello che più tardi verrà chiamato "analogia di proporzionalità".

[10] *Ibid.*, ad 4.

Dobbiamo già sottolineare la libertà dell'Aquinate in queste disquisizioni riflessive sull'analogicità della nostra conoscenza delle perfezioni divine. Mentre, a partire dal Gaetano, si tenderà a costruire in sede meramente logica una dottrina quasi *a priori* dell'analogia, per discutere poi quale modello conviene al discorso su Dio, Tommaso non solo elabora tale discorso prima di riflettere sul suo statuto logico, ma rivela anche, in questa elucidazione *a posteriori*, una grande libertà di fronte ai luoghi del *corpus aristotelicum* ai quali può ispirarsi. Così appare che, per l'Angelico, l'analogia è uno strumento *congiunto* dell'indagine teologica, e non uno strumento *separato* che si potrebbe teorizzare a parte. L'intenzione seconda, e *a fortiori* la riflessione logico-epistemologica su di essa, presuppose l'intenzione prima e il suo esercizio effettivo.

1.3. La Summa contra Gentiles *e la* Summa theologiae

Lasciando la sua cattedra parigina di *sacra doctrina* nel 1259, poi tornando in Italia, san Tommaso proseguì la sua riflessione sull'analogia dei nomi divini. Ne troviamo una trattazione nella *Summa contra Gentiles* (Lib. I, c. 32 a 36, fra 1259 e 1260), nel *Compendium theologiae* (Lib. I, c. 27, che risale agli anni 1261-1265), e finalmente nella *I^a^ pars* della *Summa theologiae* (q. 13, in particolare a. 5, fra 1265 e 1267).

In questo ultimo testo, non si ricorre più alla proporzionalità, ma si ripropone la proporzione, in maniera assai più decisa che nello *Scriptum*, e lo si fa addirittura a partire dall'esempio del "sano". Comunque, tuttavia, il *Doctor Communis* pratica una distinzione fra due tipi o configurazioni della *proportio*. Leggiamo:

> [...] huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illus vero causa; vel ex hoc quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali[11].

[11] Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.*, *I^a^*, q. 13, a. 5 c.

Nel primo caso, abbozzato più che analizzato, il punto di riferimento è la salute posseduta dall'animale, che viene poi significata dall'urina e causata dalla medicina. Nel secondo caso, nonostante l'uso dello stesso esempio, l'attenzione è rivolta al rapporto causale, nel quale la salute dell'animale è l'effetto della medicina. Passando allora al linguaggio teologico, san Tommaso lo imposta su questo secondo tipo di *proportio*:

> [...] Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones[12].

Quindi nella proposizione |Dio è buono|, il predicato |buono| viene attribuito a Dio "a partire dalle creature" *(ex creaturis)*, ma ordinando la bontà a Dio, in quanto la possiede in modo sovraeminente ed è il "principio e causa" di tutta la bontà creata.

Nel *Contra Gentiles*, l'Aquinate aveva precisato i ruoli reciprochi che spettano alla perfezione creata ed a quella increata nell'attribuzione di questo tipo, opponendo l'analogia immanente a quella che si dà fra la sostanza e l'accidente, e l'analogia trascendente che si dà fra creatura e creatore. Nel primo caso, il predicato |ente| "si dice prima della sostanza che degli accidenti, sia secondo l'ordine di natura, che secondo l'ordine di significazione del termine": sul piano ontologico, infatti, essendo la sostanza causa dell'accidente, l'ente si dà con maggiore densità in ciò che ha l'essere in sé che in ciò che ha l'essere in un altro; parimenti, sul piano noetico, la nozione di sostanza può essere conosciuta in sé stessa, mentre quella di accidente richiede quella di sostanza, per cui la nozione di ente conviene prima alla sostanza, e solo dopo all'accidente[13].

---

[12] *Ibid*.

[13] Cf. Tommaso d'Aquino, *Cont. Gentiles*, Lib. I, c. 34 (Marietti, n. 298): « Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem»

Così, nel caso dell'ente creaturale, il primo nell'ordine dell'essere e il primo nell'ordine del conoscere sono lo stesso, ed è l'ente sostanziale.

La situazione è diversa nel caso dell'Essere trascendente:

> Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius[14].

Quindi la *virtus sanativa* del medicinale è causalmente anteriore alla salute dell'animale, ma quest'ultima è, per noi, noeticamente anteriore. Similmente, la bontà o l'essere di Dio è non solo causalmente ma soprattutto ontologicamente anteriore alla bontà ed all'essere della creatura; ma questi sono invece noeticamente anteriori per noi. In questo modo, si dà una *proportio* del nome, in quanto attribuito alla creatura, allo stesso nome in quanto attribuito a Dio che non danneggia la sua trascendenza, perché il modo di essere che compete in Dio alla perfezione significata dal nome supera – e supera addirittura all'infinito - la conoscenza che ne abbiamo, senza che quest'ultima cessi di essere vera.

Un po' schematicamente, sembra quindi che la riflessione di san Tommaso sulla predicazione analogica dei cosiddetti "nomi divini" sia passata attraverso tre grandi fasi:

[1] Nello *Scriptum*, si pone che i nomi divini si affermano di Dio e della creatura secondo l'essere, ma "secundum rationem majoris perfectionis et minoris"[15]. E in questo modo si adopera

---

[14] Tommaso d'Aquino, *Cont. Gentiles*, Lib. I, c. 34 (Marietti, n. 298).

[15] Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

un'analogia "secundum intentionem et secundum esse"[16], come lo si fa per l'ente detto della sostanza e dell'accidente.

[2] Nel *De veritate*, si distingue fra *proportio* e *proportionalitas*; quindi si nega la *proportio*, in quanto essa connota una distanza finita e dunque misurabile fra gli analogati ch'essa collega; e finalmente si contempla la *proportionalitas*, precisamente in quanto essa ci consente di porre in Dio l'essere, la sapienza, la bontà, e tutte le perfezioni trascendentali, senza proiettare sull'infinità divina la finitezza del modo in cui tali perfezioni sono possedute dalle creature.

[3] Nel *Contra Gentiles* e nella *Summa theologiae*, si ammette invece la *proportio*, ma distinguendo accuratamente fra la *ratio nominis* da una parte, il cui primo analogato per noi è la nozione elaborata a partire dalla nostra conoscenza delle creature – aggiungiamo: metafisicamente elaborata -, e la *res nominis* d'altra parte, il cui primo analogato in sé è lo statuto infinito ossia intensivo assoluto della perfezione nello *Ipsum esse subsistens*, a noi sconosciuto in questa vita nella sua essenza intima.

Fra le fasi [2] e [3], cioè fra la *proportionalitas* del *De veritate* e la *proportio* della *Summa theologiae*, che cosa rimane e che cosa cambia?

- Rimane la preoccupazione centrale per la trascendenza delle perfezioni divine, che supera sempre il modo in cui vengono realizzate nelle creature; e rimane pure l'ambizione non meno centrale di predicare affermativamente di Dio perfezioni che gli appartengono sostanzialmente, e non solo causalmente: "Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem"[17].
- Cambia invece la formalizzazione logica che rende criticamente conto delle attribuzioni di questo tipo. Nel *De veritate*, la proposizione |Dio è buono| si analizza in «Dio sta alla sua

[16] *Ibid.*
[17] Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 2 c.

> bontà, nel suo proprio modo intensivo assoluto, come la creatura alla sua bontà, nel suo modo partecipato»; nel periodo successivo, la stessa proposizione diventa «Dio è in sé in modo intensivo assoluto, quanto alla *res nominis*, tutto ciò che viene concepito con la nozione di buono». In qualche modo, "non multum refert", come dice l'Aquinate in altri contesti[18], giacché il senso è, in entrambi i casi, che la bontà divina emerge all'infinito al di sopra di ogni bontà creata.

Quindi, per l'Aquinate l'analogia è uno strumento la cui finalità rimane sempre la stessa, ma la cui configurazione tecnica viene ricercata valutando le diverse possibilità di superamento offerte dai modelli aristotelici.

2. Tre grandi posizioni emblematiche nel tomismo del Novecento

2.1. L'analogia di proporzionalità propria nell'ontologia duale di Maurílio Teixeira-Leite Penido

Nel 1931 uscì uno studio destinato ad esercitare un influsso duraturo sulla metafisica e soprattutto la teologia dogmatica tomista dei tre successivi decenni: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* del sacerdote brasiliano Maurílio Teixeira-Leite Penido (1895-1970), formatosi a Parigi e professore a Friburgo (Svizzera) – perciò pubblicò le sue opere direttamente in francese[19]. Fu assai stimato da Jacques Maritain nonché dal cardinale Charles Journet, che contribuirono alla sua fama, integrando le sue tesi sull'analogia nelle loro rispettive sintesi[20]. Per

---

[18] Cf. ad esempio Tommaso d'Aquino, *De spritualibus creaturis*, a. 10 ad 8: « Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur».

[19] Cf. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, [Bibliothèque thomiste, 15], Vrin, Paris 1931; Id., *Dieu dans le bergsonisme*, Desclée De Brouwer et Cie, Paris 1934.

[20] Cf. ad esempio J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, [Œuvres complètes, IV], Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg (Suisse) – Paris, 1983, pp. 1009-1004; C. Journet, *La messe, présence du sacrifice de la Croix*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, pp. 225 e 227.

questo motivo, egli può essere giustamente considerato come il grande teorico dell'analogia in quella stagione del rinnovamento tomistico che volentieri interpretava Tommaso alla luce dei "grandi commentatori" dell'età rinascimentale e barocca.

Contrariamente a quanto si potrebbe ipotizzare, la domanda sulla continuità dottrinale fra i testi stessi dell'Aquinate e le diverse ricostruzioni sistematiche del tomismo di scuola era già stata posta negli anni Venti[21]. A differenza però dei loro successori dopo la Seconda Guerra mondiale, gli studiosi di questa prima generazione non adoperano il metodo storico-critico, ma si chiedono piuttosto subito quale sia il commentatore che, meglio degli altri, ha proposto un'interpretazione speculativa in continuità con quella dell'Angelico. Per don Penido, si tratta del Gaetano, di cui assume le due tesi maggiori: la pura analogia di attribuzione rimane estrinseca; e perciò solo l'analogia di proporzionalità gode di un valore intrinseco, dunque di portata metafisica[22].

La sua dimostrazione procede in due tempi. In un primo momento, egli fa un inventario dei testi tommasiani sull'analogia, in ordine cronologico, poi ne mostra la sostanziale convergenza attorno a due modelli, che riassume nella seguente tavola[23]:

<table>
<tr><td rowspan="6">analogia</td><td rowspan="4">proportionis
(De veritate, q. 2, a. 11)
seu attributionis
(De principiis naturae)</td><td rowspan="4">unius
vel
plurium
ad unum</td><td>efficiens</td></tr>
<tr><td>subiectum</td></tr>
<tr><td>exemplar</td></tr>
<tr><td>finem</td></tr>
<tr><td rowspan="2">proportionalitatis
(De veritate, q. 2, a. 11)
seu plurium ad plura
(In Ethic., Lib. I, lect. 7)</td><td colspan="2">propria</td></tr>
<tr><td colspan="2">symbolica</td></tr>
</table>

[21] Cf. ad esempio F. A. Blanche, «La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 10 (1921), pp. 169-193; Id., «L'analogie», *Revue de philosophie* 23 (1923), pp. 248-271; N. Balthasar, «L'abstraction et l'analogie de l'être», *Estudios Franciscanos* 34 (1924), pp. 166-216.

[22] Cf. Tommaso De Vio (Gaetano), *De nominum analogia,* ed. N. Zammit, c. 2, n. 11, Institutum "Angelicum", Roma 1952, p. 15 : «omne nomen analogum per attributionem ut sic, vel in quantum sic analogum, commune est analogatis sic, quod primo convenit formaliter, reliquis autem extrinseca denominatione»; c. 3, n. 27, p. 27: «Praeponitur autem analogia haec [= l'analogia di proporzionalità] caeteris antedictis dignitate et nomine. Dignitate quidem, quia haec fit secundum genus causae formalis inhaerentis: quoniam praedicat ea, quae singulis inhaerent. Altera vero secundum extrinsecam denominationem fit».

[23] Cf. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 34.

Penido legittima dunque la divisione dell'analogia proposta dal Gaetano a partire dal celebre brano della questione 2 del *De veritate*, impostata sul binomio *proportio / proportionalitas*, e giustifica pure la locuzione *analogia attributionis*, che non si riscontra *ad litteram* nel *corpus thomisticum*, in virtù di una formula vicina del *De principiis naturae*[24]. Il ricorso al Commento sull'Etica Nicomachea, che è un'opera tardiva, serve a suggellare la tesi dela continuità organica fra Tommaso d'Aquino e Tommaso De Vio. Ecco il segmento sul quale Penido appoggia la sua argomentazione:

> [...] bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel inquantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam, id est proportionem eandem, quantum scilicet quod visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur[25].

Qua l'Aquinate, nella veste di commentatore dello Stagirita, distingue infatti nettamente tra l'attribuzione alle cose del bene *(bonum dicitur)* che risulta dal loro rapporto ad un principio o fine estrinseco da una parte, e quella che si innesca su una rete di proporzioni d'altra parte. Ma oltre la divisione della predicazione analogica nei due tipi che diventeranno classici, questo brano pone soprattutto che la *ratio* in virtù della quale la cosa viene propriamente detta buona *(proprie denominatur)* si dà secondo la bontà inerente, colta attraverso la somiglianza delle proporzioni, più che secondo la bontà separata alla quale questa cosa fa riferimento. Di conseguenza, l'analogicità del bene e pertanto delle altre

---

[24] Cf. Tommaso d'Aquino, *De principiis naturae*, c. 6 (Marietti, n. 366): « Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem»; *De veritate*, q. 2, a. 11 c.

[25] Tommaso d'Aquino, *In Ethic.*, Lib. I, lect. 7 (Marietti, n. 96).

nozioni trascendentali consiste primariamente, per il Penido, nella proporzionalità propria.

Ovviamente, egli non ignora che l'Angelico, nel corso della sua carriera, lascia spazio alle due forme dell'analogia, in particolare per quanto riguarda lo statuto logico-critico dell'ente, che è decisivo per la teologia filosofica. Secondo certi testi, lo *ens* si attribuisce infatti ai suoi inferiori secondo un'analogia di riferimento. Leggiamo ad esempio nella *I^a^-II^ae^*:

> Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens: nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia[26].

Quindi l'ente si dice dell'accidente solo in quanto sta nella sostanza e pertanto implica un riferimento alla sostanza: in quest'ottica, la *ratio entis* connota una relazione all'ente sostanziale. In senso inverso, un passaggio del Commento sulle Sentenze va chiaramente nel senso della proporzionalità:

> [...] unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens[27].

Questa volta, la predicazione dell'ente alle categorie avviene secondo l'altro tipo di analogia: la sostanza sta al suo essere come la qualità al suo. Dunque – a prescindere dalla cronologia delle opere – san

---

[26] Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.*, *I^a^-II^ae^*, q. 29, a. 2 ad 1. Sulla stessa linea, cf. Id., *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 1 (Marietti, n. 535); *De potentia*, q. 7, a. 7 c.

[27] Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, dist.1, q. 1, a. 1 c. A sostegno della proporzionalità in ontologia, si possono indicare i luoghi in cui la diversità delle categorie viene fondata su quella del *modus essendi* proprio di ognuna, ad esempio Id., *De veritate*, q. 1, a. 1: « Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera». M. T.-L. Penido, in *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 49, cita in questo senso una formula che crede di trovare *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 3 ad 2: «[...] unicuique generi debetur proprius modus essendi»; però la versione ritenuta dall'edizione Mandonnet è «[...] debetur proprius modus praedicandi».

Tommaso sembra adoperare le due analogie persino per pensare l'attribuzione dell'ente alle categorie. Come, allora, si possono armonizzare queste due serie di affermazioni fra di loro, e con il postulato che identifica la vera analogia metafisica con la proporzionalità?

Per risolvere questo problema, Maurílio Penido adopera due registri argomentativi, uno testuale-esegetico, e l'altro teoretico. Un brano del Commento dell'Aquinate sul Salmo 34, v. 7, gli dà l'occasione di usare il primo metodo, nonché di salire dall'ente all'Essere sussistente:

> quae de Deo et de homine dicuntur similia, de homine dicuntur per remota; quasi dicat, Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essentiale; et similiter de aliis; et ideo haec similitudo est dissimilium[28].

Lo studioso brasiliano commenta:

> Dieu est, et toi aussi tu es; donc, pas d'attribution pure, mais vraie proportionnalité propre; cependant Il est son être, et toi tu participes à l'être; donc, pas de proportionnalité pure, mais attribution, rapport de dépendance, ce qui est participé étant causé par ce qui est par essence[29].

Dunque l'analogia che collega concettualmente l'ente predicato dalla creatura e l'essere attribuito a Dio è fondamentalmente quella di proporzionalità: così come la creatura sta al suo essere, così anche Dio al suo. Al contempo, si riconosce che tale proporzionalità non è "pura", ma include un rapporto di dipendenza: l'essere della creatura dipende dall'essere divino, cosicché l'attribuzione formalmente proporzionale dello *esse* a Dio, poi alle sostanze create, e finalmente ai loro accidenti, coinvolge una gerarchia fra questi diversi modi di essere ed implica virtualmente, di conseguenza, un riferimento al primo che è l'Essere sussistente.

---

[28] Tommaso d'Aquino, *Super Psalmos*, 34, n. 7.
[29] M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 57.

La giustificazione teoretica di questa soluzione è particolarmente interessante. La seguiamo passo a passo nelle sue tre tappe. Si comincia con il porre in principio la dualità dell'essere:

> […] il ne faut pas perdre de vue, en ce qui concerne l'analogie de l'être, qu'elle se présente à nous sous un double aspect: l'être-essence et l'être-existence […][30].

È altamente significativo che don Penido fondi la sua concezione dell'analogia sulla coppia di *esse essentiae* ed *esse existentiae*. Come bene mostrò Cornelio Fabro, questo binomio risale ad Enrico di Gand, da cui passò nel lessico filosofico tardo-medioevale, compreso quello della scuola tomista fino al Gaetano ed alla sua lunga posterità intellettuale[31]. Teoreticamente, la dottrina del doppio essere consiste nell'interpretare la composizione reale di *esse* e di essenza come la sintesi di due atti ugualmente originari in seno all'ente sostanziale:

> sicut esse est duplex, scilicet exsistentiæ et essentiæ, ita duplex est realitas, essentiæ et exsistentiæ, et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat, quod componat cum realitate existentiæ; unde essentia hominis absolute in reali prædicamento, substantiæ scilicet, reponitur: posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiæ[32].

A ragione della sua stessa consistenza ontologica, questa duplice realtà della sostanza reale creata richiede una duplice analisi della *ratio entis*.

Dal punto di vista dell'esistenza, l'ente appare al Penido come contingente, cosicché richiede un primo esistente necessario che sia la fonte di tutti gli altri enti:

---

[30] *Ibid.*, p. 50-51.

[31] Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 19], EDIVI, Segni 2010, pp. 601-628.

[32] Tommaso De Vio (Gaetano), *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, c. 5, q. 12, dub. 1, ad 4, ed. P.-H. Laurent n. 101, Marietti, Torino 1934, p. 158. Sull'ontologia duale del Gaetano, cf. C. P. D. Muñoz, «Dificultades en torno a la interpretación cayetaniana del *ens*: *esse essentiae* y *esse actualis existentiae*», *Revista de Filosofía* 49 (2014), pp. 235-254; G. de Tanoüarn, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Cerf, Paris 2006, pp. 211-275.

> L'ordre des existences étant éminemment relatif, contingent, on est obligé de remonter à un premier existant qui est l'Être subsistant «omnibus causa essendi» (*II C.G.*, c. 15). Le théologien affirme donc, et avec raison (creatio terminatur ad esse) un terme unique (unum numero) auquel tout se rapporte dans la ligne de l'être-existence[33].

Quindi se si considera il plesso di *esse essentiae* ed *esse existentiae* dal punto di vista di questo ultimo, l'ente si predica dei suoi inferiori secondo un'analogia di riferimento. Infatti, l'esistenza dell'accidente, che è in un altro, dipende da quella della sostanza, che pur avendola in sé la riceve tuttavia dall'Essere sussistente, cui solo appartiene per essenza. Al contempo, ogni ente possiede per sé la propria essenza grazie alla quale è costituito in atto formale:

> Mais il y a encore l'être-*essence* du métaphysicien, lequel se divise en dix catégories. […] la substance et l'accident se rapportent à l'être, mais de quelle manière? Est-ce comme à un terme unique, comme tantôt l'être créé au Premier Existant, et l'accident à la substance? Non pas, car l'être convient selon une participation intrinsèque à l'accident et à la substance, ce qui veut dire que la substance est en rapport, non plus avec l'être «unum numero», mais avec *son* être, et l'accident avec le *sien:* l'être n'est plus ici strictement un, - terme unique – il est «unum proportione», l'être de la substance n'étant pas celui de l'accident[34].

Dunque l'ente considerato dal punto di vista dello *esse essentiae* si predica degli enti secondo un'analogia di proporzionalità propria: ogni ente sta alla propria determinazione specifica come ogni altro alla sua. Ma questa intrinsecità vale pure per lo *esse existentiae*, in quanto viene comunicato a tutti i livelli del reale: ogni ente sta alla propria esistenza partecipata come ogni altro alla sua. Ora l'ente è tale per ciò che gli appartiene in proprio, quindi in primo luogo per la sua essenza, poi per il suo rapporto effettivo o semplicemente possibile all'esistenza. Perciò,

---

[33] M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 51.
[34] *Ibid.*

l'analogia dell'ente è formalmente, per il Penido, di proporzionalità propria[35]; virtualmente, tuttavia, essa è anche di attribuzione, a causa del riferimento di ogni esistenza creata all'Essere sussistente.

In queste condizioni, il discorso sull'Essere di Dio sarà centrato sulla proporzionalità: la perfezione creata *p* sta all'ente partecipato come la perfezione increata *x* all'ente impartecipato. La natura di questo *x* viene stabilita purificando *p* di ogni imperfezione creaturale[36].

2.2. Analogia di attribuzione e dialettica nell'ontologia trascendentale di Johann Baptist Lotz

Una seconda forma di tomismo novecentesco – nel senso forte di *Gestalt*, cioè di configurazione strutturante – fu il cosiddetto "tomismo trascendentale" concepito, come è risaputo, da filosofi e teologi gesuiti sulla scia del P. Joseph Maréchal. Esso fiorì in diverse aree linguistiche, fra le quali quella germanica, con autori come l'austriaco Emerich Coreth (1919 – 2006) oppure il tedesco Johann Baptist Lotz (1903 – 1992). Come si può facilmente anticipare considerando il loro costante dialogo non solo con Kant, ma anche con Hegel e Heidegger, questi

---

[35] Questa concezione dell'analogia si ritrova recentemente presso il compianto cardinale Georges Cottier O.P., discepolo di Maritain e di Journet. Cf. G. Cottier, «L'intuition de l'être», *Nova & Vetera* (Suisse) 91 (2016), p. 269: «Ainsi la métaphysique procède de la visualisation d'un transcendantal qui pénètre tout, et dont "l'intelligibilité enveloppe une irréductible proportionnalité ou analogie": *a* est à son exister propre comme *b* est à son exister propre». La proposizione fra virgolette inglesi è una citazione di J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, n. 8, [Œ*uvres complètes*, 9], Éditions universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg (Suisse) – Paris 1990, p. 38.

[36] Cf. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 192: «Je démontre par exemple, 1° qu'il existe une cause première de la sagesse, puis, 2° je prouve que cette cause est intrinsèquement, "sagesse", selon la proportion:

$$\frac{\text{être participé}}{\text{science créée}} = \frac{\text{être non participé}}{\text{science créée}}$$

Mais que signifie cette similitude de rapports? 3° Appliquant la négation au premier rapport et le surélevant ensuite, je détermine que la science divine est sans devenir, c'est-à-dire par essence, substantielle, parfaite, etc. Enfin, 4° entre en jeu l'analogie d'attribution mixte, et la voie descendante nous fait connaître l'universelle causalité de Dieu». Come si vede, la forma di analogia usata in teologia filosofica è propriamente quella di proporzionalità propria, mentre l'analogia di "attribuzione mista" indica solo la derivazione delle diverse proporzioni create a partire da quella increata.

pensatori cercarono di pensare l'analogia in confronto con la dialettica (intesa in senso ampio)[37].

Vediamo ora come procede il P. Johannes Baptist Lotz in questa linea. In un'opera della tarda maturità, *Mensch Sein Mensch*, terminata nel 1981 e pubblicata nel 1982, egli prende le mosse dal noto *Leitmotiv* heideggeriano della "differenza ontologica". L'essente[38] è per l'essere, ma non è l'essere; simmetricamente, l'essere fa essere l'essente, ma non è nel modo in cui l'essente è. Pertanto, il *Sein* – l'essere – si annuncia nell'essente svelandolo, e contemporaneamente vela sé stesso. In quanto l'essente è in qualche modo il messaggero dell'essere, è possibile partire da quello per fare il salto a questo; ma, in quanto l'essere si nasconde nel momento stesso in cui pone l'essente, allora occorre negare tutto ciò che caratterizza l'essente per accedere all'essere. In questa prospettiva, c'è un doppio rapporto – *Verhältnis* – dell'essente all'essere, e quindi all'Essere sussistente che è Dio: un rapporto di "salita" – *ein aufsteigendes Verhältnis* – che sale o, meglio, salta verso l'essere; e un rapporto di "discesa" - *ein absteigendes Verhätnis* – che "discende", o piuttosto si scosta dall'essente. Così l'analogia viene letta in modo dialettico come un intreccio di "sì" – *Ja* – e di "no" – *Nein* – che si condizionano a vicenda come scrive testualmente il Lotz: "possibilitazione mutua" *(gegenseitige Ermöglichung)*. Un breve brano ci mostrerà come si opera questa fusione fra analogia e dialettica:

> Senza il no non si arriva per niente al togliersi dall'essente; ma senza il sì non si mostra alcun contenuto che sia tolto dall'essente, si rimane con un togliere vuoto, che finalmente equivale al non-togliere. Però il sì ha bisogno del no che opera in esso, perché altrimenti esso non perviene ad un contenuto diverso dall'essente, cioè non arriva all'essere. È per il no che entriamo nello spazio nel quale l'essere si mostra attraverso il sì; ed è soltanto in quanto l'essere si

[37] Cf. E. Coreth, «Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik», *Scholastik* 26 (1951), pp. 57-86. Sul tomismo trascendentale di lingua tedesca, cf. V. Holzer, «Les thomismes de langue allemande au XXe siècle. Sciences de l'être et métamorphoses du transcendantal», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 97 (2013), pp. 37-58.

[38] Quando tratteremo, nel presente studio, delle posizioni assunte dal P. Lotz, tradurremo la coppia *Seiendes – Sein* con «essente» e «essere», per rendere percepibile, in italiano, la somiglianza – dissomiglianza del suo pensiero con quello di Heidegger.

> mostra attraverso il sì che lo spazio aperto dal no si apre. Pertanto il sì e il no si pervadono a vicenda nell'analogia a tal punto che ognuno viene reso possibile dall'altro, cosicché solo così l'analogia stessa è possibile[39].

Certamente, questa rilettura dell'analogia ha cura di evitare la contraddizione, giacché il sì e il no non vertono sullo stesso aspetto dell'essente: il sì riguarda l'essere che porta l'essente, e il no concerne invece l'essente in quanto altro dall'essere. Nondimeno assistiamo ad una valorizzazione assai forte dell'istanza negativa nel "salto" dall'essente all'essere, laddove Tommaso procede più per intensificazione positiva.

Tale movimento di posizione e di negazione mira ad un superamento che riecheggia la *Aufhebung* hegeliana. Esso si iscrive in un preciso itinerario che l'autore caratterizza come "esperienza trascendentale". Questo ossimoro significa la riflessione sussequente – questa la dimensione sperimentale – che lo spirito umano esercita sulle condizioni di possibilità – questa invece la dimensione trascendentale (in senso moderno) – della propria attività conoscitiva, e più ampiamente del proprio essere-nel-mondo. In un trattato sistematico sull'argomento, il Lotz distingue quattro tappe nell'intero processo. La prima è l'esperienza eidetica, che evidenzia nell'intelletto possibile e soprattutto in quello agente le facoltà che spiegano perché i dati che cogliamo attraverso la percezione sensoriale vengono sempre universalizzati in un concetto astratto. Ora, ben lungi dall'essere atomi di intelligibilità staccati gli uni dagli altri, gli universali hanno tutti qualcosa in comune: ognuno esprime *ciò* che qualcosa *è*. Superando così la singolarità sensibile, si scopre dunque l'essente. Ma l'essente, a sua volta, non è se non in

---

[39] J. B. Lotz, *Mensch Sein Mensch*, Università Gregoriana Editrice, [Analecta Gregoriana, 230], Roma 1982, p. 119: «Ohne das Nein kommt es überhaupt nicht zum Abheben vom Seienden; ohne das Ja aber zeigt sich kein Gehalt, der vom Seienden abgehoben wird, bleibt es bei einem leeren Abheben, das schließlich dem Nicht-abheben gleichkommt. Doch das Ja bedarf des in ihm wirksamen Nein, weil es sonst nicht zu einem vom Seienden verschiedenen Gehalt oder nicht zum Sein gelangt. Durch das Nein betreten wir den Raum, in dem sich durch das Ja das Sein zeigt; und allein indem sich durch das Ja das Sein zeigt, wird der Raum durch das Sein wahrhaft eröffnet. Demnach durchdringen sich in der Analogie das Nein und das Ja so sehr, daß jedes von beiden das andere ermöglicht, wodurch erst die Analogie selbst ermöglicht ist».

quanto ha l'essere[40]. Perciò la riflessione trascendentale conduce necessariamente ad una seconda tappa, l'esperienza ontologica, nella quale l'essere che sta a fondamento dell'essente viene tematizzato come "essere-stesso" *(Sein selbst – ipsum esse)*. Si stabilisce, a questo livello, che tutta la perfezione presente nell'essente, non solo quella reale, ma pure quella formale, deriva dal suo essere[41], mentre la limitazione di questa perfezione (entro un certo genere di essente) è riconducibile all'essenza. L'essere che viene raggiunto in questo modo appare come l'orizzonte di perfezione illimitata sul quale si svolge tutta l'attività della conoscenza e della libertà umana, in termini heideggeriani come la radura *(Lichtung)* nella quale l'essente può manifestarsi all'esserci[42]. A questo punto, la mente si trova davanti ad una disgiunzione: o questo orizzonte è reale, oppure no. La scelta fra i due membri di questa alternativa spetta alla terza tappa della riflessione, che è quella dell'esperienza metafisica. Il nucleo dell'argomento risolutivo si lascia facilmente sintetizzare: la condizione di possibilità di un esperienza reale deve essere reale; ora l'esperienza trascendentale ha per condizione di possibilità l'apertura di un orizzonte di essere infinito, come si è appena stabilito; pertanto, questo essere senza limite deve sussistere in sé stesso, al di là del suo rapporto all'esserci umano[43]. A sua volta, l'esperienza metafisica deve

---

[40] Cf. J. B. Lotz, *Transzendentale Erfahrung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978, p. 89: «Nun enthält, *was* ein Seiendes ist, immer schon das, was ein Seiendes *ist*, oder in dem einem Seienden eignen Sein ist immer schon das Sein selbst am Werke» (corsivo di Lotz).

[41] Cf. ad esempio J. B. Lotz, «Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin», in Günther Neske (ed.), *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1959, p. 187: «Daher besagt das *Sein selbst* dasselbe wie Sein-schlechthin oder Sein *in jeder Hinsicht*. Es umfaßt also nicht nur das Dasein, sondern auch das Sosein; es beschränkt sich keineswegs auf die Wirklichkeit, sondern nimmt auch all das in sich voraus, was die Möglichkeit an Positivem enthält» (corsivo di Lotz).

[42] Cf. J. B. Lotz, *Transzendentale Erfahrung*, p. 110: «Das Sein-selbst, wie soeben bestimmt wurde, eröffnet das Seiende als Seiendes oder in seinem An-sich; mit Heidegger dürfen wir sagen, es sei die ursprüngliche Lichtung, die als *Unverborgenheit* (aletheia) die sein-lassende oder entbergende *Angleichung* (orthotes) an das Seiende ermöglicht» (corsivo di Lotz).

[43] Cf. ad esempio J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein. Eine historische-systematische Untersuchung*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, pp. 236-237: «[…] im Gegensatz dazu geht es um die *Auslegung der in ihrer Wirklichkeit vorgefundenen Bezogenheit* zum subsistierenden Sein, die sich als die oberste Möglichkeitsbedingung des menschlichen Erkennens zeigt. Die Wirklichkeit dieser Bezogenheit setzt notwendig die transzendente Wirklichkeit des subsistierenden Seins voraus, weil ohne die letztere Wirklichkeit das subsistierende Sein verschwindet und damit auch die erstere Wirklichkeit nicht mehr gegeben ist» (corsivo di Lotz).

essere superata nella quarta tappa del processo, quella dell'esperienza religiosa, tramite la quale l'Essere assoluto perde il suo anonimato e si manifesta come Assoluto personale[44]. La riflessione trascendentale accede a questa dimensione dell'Essere sussistente ritornando sul suo carattere ontologico, e non ontico, per cui egli non è oggettivabile come lo sarebbe una cosa[45]. La personalità viene quindi attribuita all'Essere a partire dalla sua sopra-essenzialità, riconoscendolo simultaneamente come libertà e spirito assoluto.

Questo breve schizzo mette in evidenza i rimandi successivi che ci consentono di risalire dall'essente all'Essere assoluto personale attraverso l'essere-stesso e l'Essere sussistente. Ogni volta, il salto alla tappa superiore risulta dalla negazione del limite incluso in quella inferiore: così la finitezza dell'essente viene tolta dall'essere-stesso, la cui relatività all'universo degli essenti viene tolta dall'Essere sussistente, da cui occorre togliere l'esteriorità rispetto agli essenti dai quali la riflessione aveva preso il suo avvio. Grazie a questo triplice superamento, si giunge ad un Essere trascendente verso il quale convergono, dopo e oltre l'essente, tutti i significati dell'essere, cioè l'essere dell'essente, l'essere-stesso e l'Essere sussistente. Lungo questa scala, si tratta soprattutto di togliere l'elemento o l'aspetto limitante del momento precedente, cosicché l'analogicità dell'essere si delinea come un riferimento dei significati inferiori al significato supremo nel quale prevale l'istanza negativa: fondamentalmente, l'essere non è l'essente, come vide bene Heidegger; poi l'Essere assoluto non è niente di ciò che rischierebbe di assimilarlo agli essenti.

All'interno del quadro speculativo che abbiamo sommariamente abbozzato, Lotz ripropone l'analogia che la Scuola chiamava "di attribuzione intrinseca" o "interna". In un trattato latino del 1963, egli formalizzava la sua posizione in questo modo:

---

[44] Perciò traduciamo il *Sein selbst* con "essere-stesso" (minuscolo), mentre rendiamo *subsistierendes Sein* con "Essere sussistente" (maiuscolo).

[45] Cf. J. B. Lotz, *Transzendentale Erfahrung*, p. 253: «Sicher ist das subsistierende Sein *nicht eine Sache* oder ein Es, weil es damit der Verhüllung unterworfen, *ontisch* genommen und ver-ding-licht würde; in dieser Annahme liegt ein sich selbst aufhebender Widerspruch, insofern das subsistierende Sein nicht subsistierend, sondern in ein es verhüllendes Seiendes eingegangen wäre. Weil also die Sache ausscheidet, ist das subsistierende Sein *als Person* anzusetzen oder werden wir durch die Entwicklung unseres Erfahrens zum subsistierenden Sein als Person geführt» (corsivo e trattini di Lotz).

> Ens analogia attributionis internae analogum est, si 1° dependentia unius analogati ab altero viget, 2° ratio analoga interne et diverso modo in utroque invenitur, 3° et quidem vi ipsius dependentiae; *atqui* ens quoad Deum et creaturam, quoad substantiam et accidens has condiciones implet; *ergo* ens analogum est analogia attributionis internae[46].

Ora in quanto è interna, tale analogia di attribuzione implica, in ogni essente, un possesso dell'essere proporzionale all'apertura dell'essenza. Perciò l'essere si predica anche secondo un'analogia di proporzionalità, secondo la quale ogni accidente sta al proprio essere come la sostanza al suo, e similmente la creatura ha il suo essere come Dio è il suo. Ma questa seconda analogia rimane, per il Lotz, puramente fattuale, e procede interamente dalla prima, che ne costituisce la ragione[47].

La spiegazione, destinata agli studenti ecclesiastici dell'epoca, presenta il vantaggio della facile leggibilità, ma si concentra sullo *ens*. Nel suo trattato in tedesco pubblicato nel 1982, lo studioso gesuita fonda invece la dipendenza intrinseca, caratteristica dell'analogia di riferimento, direttamente sul *Sein*, coerentemente con la sua dottrina della differenza ontologica:

> Se saliamo dall'essente in quanto partecipante all'essere in maniera limitata fino all'Essere infinito, l'ultimo si presenta come fondamento del primo. A causa di questo rapporto il nome 'essere' viene assegnato a partire dall'essente all'essere-stesso ([per] attribuzione). Secondo alcuni, questa attribuzione è soltanto estrinseca, alla quale loro riducono [questa] analogia. Però una tale interpretazione

---

[46] J. B. Lotz, *Ontologia*, n. 349, [Institutiones Philosophiae Scholasticae, 3], Herder, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1963, p. 192 (corsivo di Lotz).

[47] Cf. *op. cit.*, n. 352, p. 194: «Sola analogia *attributionis* internae *seipsam fundat*, quia ipsa, dependentiam ideoque subordinationem inter analogata ponens, *rationem* dat, propter quam perfectio analoga diverso modo in analogatis continetur. Ergo haec analogia aliam non praesupponit et inde simpliciter fundans seu *fundamentalis* est. – Analogia e contra *proportionalitatis* propriae, utpote vi indolis propriae dependentiam non includens, de se coordinationem analogatorum non superat. Ideo haec analogia tantum *factum* analogiae exprimit, minime vero eius assignat rationem. Cum autem factum ad suam rationem reducendum sit, proportionalitas semper attributionem praesupponit et propterea essentialiter fundata seu *derivata* est» (corsivo di Lotz).

> è insufficiente, perché la caratteristica propria dell'essere-stesso rimarrebbe totalmente inaccessibile e il sì che gli corrisponde [= all'essere-stesso] sarebbe impossibile; ma questo non rende giustizia al risultato della nostra prima parte, la quale ci garantiva uno svelamento almeno iniziale della caratteristica propria dell'essere[48].

Piuttosto che l'ente o l'essente, l'analogia concerne infatti propriamente l'essere. Esso si dice per antonomasia dell'essere-stesso, il cui statuto reale è quello dell'Essere sussistente e personale. I secondi analogati, cioè gli essenti, ricevono la predicazione dell'essere in rapporto all'Essere puro sussistente, quindi "per attribuzione", e in un modo che implica una loro partecipazione immanente a quell'Essere trascendente.

In questo rapporto, si dà simultaneamente una certa identità e una differenza. Fra l'essente e l'Essere c'è infatti una concordanza *(Übereinkunft)*, in quanto entrambi sono per l'essere; ma c'è una divergenza *(Unterschied)*, in quanto l'essere dell'essente è finito, laddove l'Essere puro è infinito. Pertanto la convergenza stessa è limitata, perché riguarda soltanto la parte di essere che l'essente riceve dall'Essere sussistente, mentre la divergenza è infinita, poiché l'Essere divino illimitato trascende all'infinito l'essere limitato dall'essenza creata. Va sottolineato, in questo quadro, che il primo analogato dell'essere, ossia l'Essere sussistente, viene sì affermato, però viene colto attraverso una dialettica negativa: l'essere si predica di ogni essente a causa di un fondamento che l'essente non è[49].

---

[48] J. B. Lotz, *Mensch Sein Mensch*, p. 120: «Wenn wir vom Seienden als dem auf begrenzte Weise Seins-habenden zum unbegrenzten Sein aufsteigen, stellt sich letzteres der Name 'Sein' vom Seienden her dem Sein-selbst zugeteilt (Attribution). Nach einigen ist diese Attribution eine nur äußere, worauf sie die Analogie zurückführen. Doch ist eine solche Deutung unzureichend, weil die Eigenart des Seins-selbst völlig unzugänglich bliebe und das ihr entsprechende Ja unmöglich wäre; das aber wird dem Ergebnis unseres ersten Teiles nicht gerecht, das uns eine wenigstens anfängliche Enthüllung der Eigenart des Seins gewährte».

[49] Cf. J. B. Lotz, «Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins», *Theologie und Philosophie* 61 (1986), p. 548: «Auch in der Analogie des Seins durchdringen sich Identität und Differenz, Übereinkunft und Unterschied. Alles überhaupt kommt im Sein überein; und alles überhaupt unterscheidet sich im Sein, nämlich in der Weise, wie ihm das Sein zukommt. Unmittelbar begegnet uns immer nur das Seiende oder Sein-habende, was mit dem am Sein Teil-habenden gleichbedeutend ist. Durch dieses vermittelt zeigt sich uns das, was das Sein-selbst ist, oder das subsistierende Sein, das mit der absoluten Fülle des Seins gleichbedeutend ist. Dazwischen spannt sich die Analogie; sie besagt Übereinkunft, weil es beide Male um Sein geht; und sie besagt Unterschied, weil in einem Falle Sein

All'interno di un impianto abbastanza classico, il metodo trascendentale del Lotz implica dunque una configurazione assai originale dell'analogia, che possiamo sintetizzare in due punti salienti:

1. Il riferimento dell'essente all'essere-stesso *(Sein selbst)* viene inizialmente scoperto come la suprema condizione di possibilità dell'intenzionalità, quindi in un modo che - in questa fase della riflessione – non coinvolge la realtà transoggettiva dell'oggetto conosciuto o voluto né quella del suo orizzonte di apparizione. Perciò l'analogia si dà, in un primo momento, come la struttura quasi trascendentale nella quale viene pensato l'essere. È solo nelle tappe successive dell'indagine (a partire dalla conclusione dell' "esperienza metafisica") che la rete di rapporti analogici viene fondata sulla partecipazione degli essenti all'Essere assoluto, cioè a Dio.
2. In tutte le fasi del processo riflessivo, il rapporto fra l'essente e l'Essere viene costruito a partire da – *sit venia verbo* – una "sottrazione": ciò che non è l'Essere si descrive come ciò a cui manca la pienezza infinita di essere. Simmetricamente, si passa dall'essente all'Essere negando il limite che differenzia quello da questo. Tra i due estremi del "sì" all'essente che si rende presente alla coscienza, e il "sì" all'Essere che ne rende possibile la stessa presenza, la scoperta della differenza ontologica sulla quale si innesca l'analogia di attribuzione viene affidata alla negazione.

In estrema sintesi, il P. Lotz legittima il discorso su Dio con un'analogia di attribuzione intrinseca. Grazie a quest'ultima, si predica di Dio la pienezza dell'essere e delle perfezioni connesse all'essere, la quale viene raggiunta tramite la negazione di tutto ciò che oppone l'essente all'essere-stesso. L'attribuzione è positiva; ma il contenuto attribuito si presenta, quanto al nostro modo di conoscere, come negativo: l'Essere

---

auf endliche Weise, im andern aber auf unendliche Weise wirklich ist. Näherhin ist der Unterschied unendlich, weil sich das subsistierende Sein wegen seiner unendlichen Fülle unendlich über alles Seiende erhebt; die Übereinkunft aber ist endlich, weil sich das Seiende nur vermöge eines endlichen Teil-habens dem subsistierende Sein nähert».

che affermiamo di Dio *non è* quello che concepiamo, del resto in maniera già sopraconcettuale, nell'essente.

2.3. Analogia di attribuzione e partecipazione allo esse *nell'ontologia intensiva di Cornelio Fabro*

L'opera del P. Cornelio Fabro (1911-1995) si presenta come il recupero dell'autentico *esse* tomistico contro due deviazioni di segno opposto, che corrispondono precisamente ai due tipi di ontologia alle quali attingono i due autori che abbiamo esaminati. Da una parte, c'è "l'oscuramento dello «esse»", cui l'autore dedicò un'importante studio. Esso consiste nella riduzione dell'atto di essere alla semplice posizione nell'esistenza di un'essenza alla quale spetta allora, come abbiamo visto, una consistenza propria, ed addirittura un qualche ruolo attuante nei confronti dell'essere-esistenza. Questa flessione formalista, iniziata nel Trecento con Erveo Natale, trovò col Gaetano il suo apice, e si protrasse fino alla neoscolastica[50]. La dottrina gaetanista dell'analogia ne fu, per il Fabro, la logica conseguenza[51]. D'altra parte, Fabro identifica nel tomismo trascendentale un cedimento al principio d'immanenza costitutivo della filosofia moderna da Cartesio in poi. L'errore sta allora nel ridurre lo *esse* ad orizzonte della coscienza cognitiva e volitiva, compromettendo la sua trascendenza che, in realtà, sin dagli inizi dell'attività intenzionale, si offre nell'ente come un'attualità che fonda e supera quella dell'atto che la conosce[52].

---

[50] Cf. al riguardo C. Fabro, «L'obscurcissement de l'"esse" dans l'école thomiste», *Revue thomiste* 111 (2011), *Hors-série*, pp. 71-102. Un buon esempio del capovolgimento dello *esse* in *existentia* si trova, agli inizi del rinnovamento tomista, in T. M. Zigliara, *Summa philosophica*, vol. I, *Logica et Ontologia*, Lib. II, c. 1, a. 6, Delhomme et Briguet, Paris - Lyon 1900[12], p. 363: «[...] existentia describitur : *Actus quo res ponitur extra statum possibilitatis*; *Actualitas essentiæ*; *Ultima rei actualitas*; *Id quo res constituitur extra suas causas* ; *Actualis rei præsentia in ordine physico seu reali*» (corsivo e maiuscole dall'edizione citata).

[51] Cf. C. Fabro, «Nuovi orizzonti dell'analogia tomistica», in Id., *Esegesi tomistica*, [Cathedra sancti Thomae, 11], Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 410: «La théorie cajetanienne de l'analogie a dominé l'école thomiste du xvie siècle à nos jours [...] parce qu'elle correspondait mieux à la direction systématico-formaliste dans laquelle, depuis longtemps et presque depuis la première génération, l'École s'était engagée» (questo studio in francese viene preceduto, nell'edizione citata, dal suo titolo in italiano).

[52] Cf. C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, [Opere Complete, 25], EDIVI, Segni 2011, pp. 32-55 e 139-155. Leggiamo a p. 146: «L'intelletto umano è fondamentalmente

A questi due riduzionismi, lo studioso stimmatino oppone il primato dello *esse* che egli intende, come è risaputo, come "essere intensivo"[53]. Questo sintagma vuole assumere in tutto il suo rigore la ben nota formula dell'Angelico secondo la quale "ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam formarum"[54]: quindi l'atto di essere non è soltanto la condizione di realtà di altri atti, come quelli della forma sostanziale o dell'intellezione, ma è veramente l'*attualità* di questi atti, cioè il principio al quale *tutti* gli atti – sostanziali, accidentali, intenzionali – debbono il loro essere in atto nel supposito in causa. Da questa tesi scaturisce la distinzione, ugualmente frequente sotto la penna del tomista italiano, fra l'*esse ut actus* e l'*esse in actu*. Essa esplicita, nella creatura, la differenza fra l'atto di essere che fa essere tutto ciò che è, ma da solo non è, da una parte, e l'essere in atto di ogni forma od operazione che è, ma non è il suo essere, d'altra parte.

Alla luce di questa metafisica dello *esse*, Fabro rilegge e, potremmo dire, "intensifica" i testi dell'Aquinate sull'analogia. Il primo livello di questa interpretazione riguarda l'analogia già posta dallo Stagirita all'interno della sfera predicamentale. Nel libro Γ della *Metafisica*, leggiamo infatti che "l'ente si dice in maniera molteplice, ma in riferimento ad un uno e ad una certa natura una"[55]. Commentando questo brano, Tommaso precisa che "illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione"[56]. Infatti, il punto focale verso il quale convergono i significati categoriali dell'ente è la sostanza, intesa come ciò che "habet esse firmum et solidum, quasi per se existens"[57]. Fabro enfatizza il ruolo dello *esse* nel primato della sostanza rispetto agli accidenti:

---

passivo e non può essere *immediatamente* l'oggetto del proprio intendere come pretende Rahner, che identifica il *Sein* con *Beisichselbersein* [*sic*] accettando il principio moderno dell'immanenza costitutiva: il conoscere fonda e costituisce l'essere» (corsivo di Fabro).

[53] Sull'*esse* intensivo secondo Cornelio Fabro, cf. l'ottimo studio di C. Ferraro, «La interpretación del esse en el "tomismo intensivo" de Cornelio Fabro (I)», *Espíritu* 66/153 (2017), pp. 11-70.

[54] Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 4, a. 1 ad 3.

[55] Aristotele, *Metafisica* Γ, 2, 1003 a 33-34: «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν».

[56] Tommaso d'Aquino, *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 1 (Marietti, n. 536).

[57] *Ibid.* (Marietti, n. 543).

> Piano predicamentale (*analogia della sotanza e degi accidenti*). Alla sostanza appartiene ovvero compete la qualifica di *ens* principale, all'accidente quello di *ens* secondario e derivato. Sul piano metafisico stretto ciò comporta che solo la sostanza ha l'*esse* come *actus essendi*, mentre all'accidente compete soltanto l'*esse essentiae* e questo ancora derivato dalla sostanza a cui si rapporta. Quindi, è evidente il carattere primario e fondante che ha il «respectus ad unum»[58].

Se quindi l'ente si dice *per prius* della sostanza, e *per posterius* degli accidenti, la ragione di questa anteriorità sta nel loro rapporto differenziato allo *esse ut actus*, che solo la sostanza ha, mentre l'accidente gode soltanto di un *esse in actu* formale che proviene dalla sostanza ed in essa inerisce. Quindi l'ente si attribuisce agli enti secondo un'analogia di riferimento la cui scala viene costruita in funzione della minore o maggiore prossimità all'atto di essere costitutivo della sostanza[59].

Ma la sostanza finita è soltanto un *ens per participationem*, in quanto il suo atto di essere viene ricevuto in un'essenza che, specificandolo, lo limita. Quindi essa possiede la *perfectio essendi* – che Fabro caratterizza come "energia ontologica primordiale che ci fa emergere sul nulla"[60]– in maniera solo parziale. Ora ciò che ha l'essere per partecipazione dipende causalmente da ciò che è l'essere per essenza, e pertanto rimanda ad esso secondo un'ulteriore analogia di riferimento che, oltrepassando il piano categoriale giunge a quello trascendentale:

> Piano trascendentale *(analogia di Dio e delle creature).* [...] L'*esse* e le perfezioni pure si attribuiscono, e quindi si predicano, a Dio e

---

[58] C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 19], EDIVI, Segni 2010, pp. 500-501 (corsivo di Fabro).

[59] Ripetiamo che Fabro non fa che evidenziare le implicazioni di quanto l'Aquinate stesso nota addirittura quando commenta Aristotele, come si vede ad esempio in Tommaso d'Aquino, *In Metaph.*, Lib. XI, lect. 3 (Marietti, n. 2197): «Nam ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio».

[60] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 3], EDIVI, Segni 2005, p. 197.

> alle creature secondo un'analogia di *attribuzione intrinseca*. [...] È anzitutto analogia di *attribuzione*, perchè il primo rapporto dell'*ens per participationem* rispetto all'*esse per essentiam*, è di totale dipendenza e quindi di totale riferenza sotto tutti gli aspetti della realtà. Ed è più precisamente analogia di attribuzione *intrinseca*, e non puramente estrinseca, e questo sotto due aspetti: da parte della creatura, in quanto questa «ha in sè» il proprio *esse* partecipato; da parte di Dio, in quanto precisamente come causa prima e totale dell'*esse* è immanente («presente») in ogni *esse* e sostenta con tale presenza la realtà di ogni ente e di ogni sua perfezione[61].

Al totale, quindi, l'ente si predica sempre secondo un'analogia di riferimento allo *esse*, che in prima istanza è l'atto di essere partecipato della sostanza creata, ed in ultima istanza l'Essere sussistente increato. Questa analogia è intrinseca perché il soggetto che riceve la predicazione dell'ente non è soltanto riferito all'atto di essere, ma gli deve la sua consistenza propria: l'accidente è in atto in quanto partecipa all'essere in atto della sostanza; quest'ultima è in atto grazie al proprio atto di essere; e questo, a sua volta, è una partecipazione all'Essere impartecipato.

Sic rebus stantibus, quale posto Fabro può ancora assegnare all'analogia di proporzionalità? La chiave del problema si trova nel modo in cui si deve articolare, nella comprensione dei rapporti fra Dio e la creatura, la somiglianza e la dipendenza. Di per sé, la *similitudo* significa soltanto che una certa perfezione si trova in soggetti realmente distinti. Ma questa comunanza avviene in due modi profondamente diversi, a seconda che la perfezione in causa possieda univocamente la stessa essenza in tutti i suoi soggetti, o che invece si trovi per essenza in un unico soggetto, e per partecipazione negli altri. In questo ultimo caso, ci sarà una composizione, nel soggetto partecipante, con la perfezione partecipata immanente, la quale non avrà la totalità della perfezione pura separata. Ora la somiglianza che si dà fra il creatore e la creatura deve necessariamente essere capita con questo secondo modello, per salvare l'assoluta trascendenza divina. L'Aquinate, appositamente citato

---

[61] C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 501-502 (corsivo di Fabro).

dal Fabro, chiarisce le due caratteristiche che oppongono questo tipo di similitudine a quello univoco:

> similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; *hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem*; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. *Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus es*t, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat[62].

La doppia "deficienza" indicata da Tommaso segna la totale dipendenza della creatura rispetto al creatore. Pertanto, la somiglianza trascendentale poggia sulla causalità trascendente:

> Si tratta quindi ancora del paradosso di tutta la metafisica tomistica della partecipazione in quanto la «similitudo» è legata direttamente alla causalità e fondata su di essa ed insieme la causalità, nella sua fondazione e forma radicale, comporta una «caduta» ontologica dell'effetto rispetto alla causa[63].

Quindi l'effetto creato somiglia alla causa creatrice soltanto nella misura in cui quello partecipa verticalmente a questa, cioè possiede soltanto "una parte" della perfezione che Dio ha, o piuttosto è in pienezza illimitata. Pertanto, sul piano semantico la proporzionalità secondo la quale la creatura sta alla perfezione pura *x* come il creatore alla sua rimanda, nonostante la distanza infinita, all'"attribuzione" secondo la quale la perfezione *x* partecipata si riferisce alla stessa perfezione impartecipata come alla sua causa efficiente ed esemplare. E siccome la radice di tutte le perfezioni è l'*esse*, allora l'analogia dell'ente è

---

[62] Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 2 ad 2, citato in C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 505 (corsivo di Fabro).

[63] C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 505.

fondamentalmente quella di riferimento, e solo derivatamente quella di proporzionalità:

> Evidentemente l'analogia di attribuzione, nel senso ch'è stato spiegato, è «fondante» rispetto all'analogia di proporzionalità, perchè essa coglie ed esprime l'essere dell'ente nel suo sorgere stesso come atto partecipato dall'Atto impartecipato: in questo senso si può dire che l'analogia di proporzionalità suppone e si fonda sull'analogia di attribuzione. Questo dice pertanto:
>
> a) L'essere non appartiene alla creatura (*ens per participationem*) che per partecipazione dal creatore (*Esse per essentiam*).
>
> b) L'essere non appartiene all'accidente (*ens secundum quid*) che per partecipazione alla sostanza (*ens simpliciter*)[64].

Seguendo la stessa falsariga, possiamo formalizzare ed esplicitare così queste due tesi fabriane:

a) Fra la creatura e il creatore, si dà un'analogia di proporzionalità secondo la quale ogni sostanza categoriale sta al proprio atto di essere partecipato come il Sussistente trascendente sta al suo Essere impartecipato; ma lo *esse* partecipato proviene, per via di causalità efficiente ed esemplare, dallo *Esse* per essenza: perciò l'analogia di proporzionalità che collega l'ente per partecipazione all'Essere per essenza si fonda sull'analogia di riferimento intrinseco che riconduce ogni atto di essere limitato all'Atto di essere puro ed illimitato.
b) All'interno del supposito reale, si dà similmente un'analogia di proporzionalità secondo la quale ogni accidente sta al suo essere in atto come la sostanza sta al proprio essere in atto; ma l'essere in atto dell'accidente deriva dall'essere in atto (*esse in actu*) della sostanza, il quale procede dall'atto di essere (*esse ut actus*) della stessa sostanza: pertanto l'analogia di proporzionalità che collega i diversi livelli di attualità ontologica

[64] C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 648.

> del supposito si fonda sull'analogia di riferimento intrinseco che ordina gerarchicamente ogni livello di attualità all'atto di essere.

Insomma, l'analogia di riferimento è anteriore all'analogia di proporzionalità a ragione del suo fondamento ontologico, in quanto l'atto di essere è la fonte di ogni attualità, e dunque di ogni predicazione vera dello *ens* dalle cose che, a qualunque titolo, sono[65]. Però questo primato dell'"attribuzione" non esclude, anzi esige l'analogia di proporzionalità, perché l'*esse ut actus* non rimane separato, ma si espande nell'*esse in actu*, che viene attribuito in maniera proporzionale ad ogni soggetto in atto.

Fedele al proprio metodo non solo teoretico puro, ma anche storico-teoretico, Fabro non manca di collocare la sua posizione sull'analogia di fronte alla storia della metafisica. Nelle diverse branche della sua filosofia, Aristotele analizza ogni livello di realtà che gode di una certa autonomia in una coppia di soggetto potenziale e di atto immanente alla potenza che lo riceve o da cui procede: materia / forma; sostanza / accidente; facoltà / atto. La somiglianza fra queste proporzioni viene colta tramite l'analogia di proporzionalità, benché l'anteriorità del polo attuante sul quello ricettivo implichi comunque l'analogia di riferimento. Platone, da canto suo, risolve la complessità del reale nella gerarchia verticale delle Forme separate: l'essere della cosa sensibile consiste nel suo rapporto all'Idea specifica corrispondente; poi ogni Idea è ciò che è in quanto si riferisce al sistema delle Metaidee, a sua volta gerarchicamente strutturato. Pertanto, la partecipazione ideale si presenta a noi come reificazione dell'analogia di riferimento. Ora la dottrina tomistica dello *esse* assume e supera le due metafisiche socratiche: da una parte, la pluralità degli atti aristotelici viene sottomessa al primato dell'atto intensivo di essere; e d'altra parte l'idealità della partecipazione platonica

---

[65] In questo senso, cf. lo svilupppo sull'analogia in C. Fabro, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy. The Notion of Participation», *Review of Metaphysics* 27 (1974), pp. 481-485, in particolare p. 483: «Obviously the analogy of attribution, in the sense that has just been explained, is ground-laying with respect to the analogy of proportionality, for it seizes and expresses the *esse* of being in its emergence as participated act with regard to the unparticipated Act. In this sense it can be said that analogy of proportionality presupposes, and is based upon, analogy of attribution».

viene convertita nel realismo degli enti attuati dallo stesso *esse* intensivo[66]. L'integrazione dei due tipi di analogia riflette coerentemente, sul piano logico-critico, il superamento delle due ontologie, mentre il primato dell'analogia di riferimento corrisponde all'emergenza dell'*actus essendi*. In questa prospettiva, la tesi opposta del Penido proviene, per Fabro, dall'oblio dell'essere che caratterizza il neotomismo a causa della sua matrice gaetanista:

> La preminenza pertanto che buona parte del tomismo moderno (Manser, Gredt, Garrigou-Lagrange, Penido...) concede all'analogia di proporzionalità sull'analogia di attribuzione rispecchia la flessione formalistica già indicata la quale si può riallacciare alla deviazione antica dell'*esse essentiae* ed *esse existentiae*[67].

Se, infatti, l'ente viene colto come sintesi di essenza e di esistenza, sulla scia del Gaetano e, nel Novecento, del Penido, allora la *ratio entis* viene pensata secondo l'analogia di proporzionalità, come abbiamo visto. Questo capovolgimento risulta direttamente, per il tomista italiano, dallo scioglimento dell'*esse* nella semplice posizione nell'esistenza di un'essenza ad essa esterna.

Ma come l'analogia di riferimento intrinseco fondata sull'atto di essere viene allora adoperata nel discorso teologico? Occorre ricordare che ogni "perfezione pura" la cui nozione non connota alcuna imperfezione si attribuisce a Dio non solo perché ne è la causa negli enti creati, ma perché la possiede per essenza[68]. Quindi mentre la proposizione |questo ente creato è sapiente| significa che esso prende parte alla perfezione di sapienza, la proposizione |Dio è sapiente| enuncia invece che l'Essere divino include nella sua unicità, senza restrizione, tutto ciò a cui si riferisce questo predicato. Questo implica, secondo Fabro, un duplice superamento:

---

[66] Cf. *idid.*: «The analogy of proportionality emphasizes, as it were, the Aristotelian aspect of the immanence of *esse* in beings; the analogy of attribution, on the other hand, stresses the Platonic aspect of radical dependence of participant beings on the pure perfection that is separate from them».

[67] C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 499.

[68] Cf. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 5; *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 2 e 3.

> Poiché il nostro modo di comprendere le perfezioni pure è secondo la concretezza e diversità che le medesime hanno nelle creature, esse – anche prese nella loro purezza – si presentano diverse e quindi di per sè l'una non implica l'altra. Esse comportano quindi un doppio limite: l'uno, per essere atti di un soggetto particolare (limitazione predicamentale); l'altro, per essere l'una distinta dall'altra (limitazione trascendentale). Allora trasferendo in Dio queste perfezioni si deve anzitutto presentarle nella purezza della loro essenza, e poi sollevarle all'intensità suprema in quanto tutte si identificano con la divina essenza ch'è l'*esse* puro[69].

Il primo momento di questa *Aufhebung* si lascia descrivere in maniera abbastanza facile. Nella sfera creaturale, la perfezione pura viene predicata in modo categoriale, cosicché essa rimane, rispetto alla propria essenza, *per participationem*, anche se conviene *per se* al suo soggetto. In Dio, invece, la stessa perfezione non è più assoggettata ad alcuna *contractio* e si dispiega quindi nella sua pienezza. Il secondo momento è di accesso più difficile. Al livello dell'ente partecipato, ogni perfezione pura ha una *ratio* distinta dalle altre: l'unità non è la bontà; inoltre, le perfezioni pure operative sono addirittura altrettante *res* distinte a vicenda. Cosa accade allora in Dio? Per l'Aquinate, i nomi divini non sono sinonimi quanto alla loro *ratio* nel nostro intelletto, ma esprimono imperfettamente diversi aspetti dell'unica essenza di Dio[70]. Fabro riconduce queste *rationes* al loro fondamento "intensivo" che è l'Essere sussistente. Pertanto, l'attribuzione analogica della perfezione pura a Dio non toglie nulla di ciò che la sua *ratio* comprende di attualità ontologica, ma supera invece la sua distinzione dalle altre perfezioni. La negazione si esercita dunque prima sull'imperfezione del modo in cui la creatura possiede la perfezione in causa, e poi sulla stessa alterità

---

[69] C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 519.

[70] Cf. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 6 c: «Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod in se est, sed videt esam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes».

rispetto alle altre perfezioni, indicando così la *plenitudo essendi* che Dio solo è[71].

3. Valutazione critica

3.1. Giudizio strutturale

Le tre dottrine dell'analogia di cui abbiamo abbozzato i tratti caratteristici non sono comparse casualmente, bensì a ragione, ogni volta, di una determinata comprensione dell'ente. In alcuni studi anteriori che fungono da premesse al presente articolo, abbiamo già evidenziato le configurazioni nelle quali si sono strutturate le grandi letture dell'ontologia tomistica[72]. Ora vorremmo proseguire questo sforzo, facendo apparire il legame necessario che unisce ognuna delle posizioni presentate con una precisa "figura" o *Gestalt* della differenza onto-teologica fra l'ente e l'essere.

I L'analisi duale dell'ente e l'analogia di proporzionalità

Abbiamo visto che Maurílio Penido condivide l'analisi duale dell'ente che il tomismo di scuola ereditò dal Gaetano. Ora in quest'ottica, l'ente reale si scompone in due atti: uno specificante e, nel suo ordine, necessario, che è l'essenza; l'altro realizzante e, eccetto in Dio, contingente, che è l'esistenza. Senza quest'ultima, l'essenza non è reale; ma quando viene realizzata, la sua attualità propria le appartiene in virtù di se stessa, e quindi non proviene dall'esistenza, che ne è soltanto la condizione di realtà. Da canto suo, l'esistenza è sempre determinata

---

[71] Cf. Tommaso d'Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 1 c: « primum ens, quod Deus est, est actus infinitus utpote habens in se totam essendi plenitudinem».

[72] Cf. A. Contat, «Le figure della differenza ontologico nel tomismo del Novecento», *Alpha Omega* 11 (2008), pp. 77-129 e 213-250; «La *quarta via* di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», in C. Pandolfi – J. Villagrasa (ed.), *Sant'Anselmo d'Aosta 'Doctor Magnificus'. A 900 anni dalla morte*, IF Press – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma – Morolo 2011, pp. 103-174; «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XXe siècle», *Espíritu* 62/146 (2013), pp. 241-275.

dall'essenza, e dunque sotto questo aspetto la presuppone. In quanto sintesi attuale o possibile di questi due principi, l'ente si deve quindi descrivere, nella sua comunanza analogica, come essenza ordinata oppure ordinabile all'esistenza. *Volens nolens*, questa interpretazione mette in risalto il contenuto della cosa, e pospone il suo atto, cosicché l'ente non viene costitutivamente oggettivato come "ciò che *è*", con l'accento sull'essere in atto, ma tutto all'opposto come "*ciò che* è o *può* essere", con l'accento sulla possibilità reale, cioè realizzabile. Ma, allora, l'unità relativa della nozione di ente si elaborerà a partire dal suo contenuto formale, e risponderà quindi ai tre criteri che il Penido assegna all'analogia di proporzionalità:

> 1° participation intrinsèque en chaque analogué; 2° selon des modes essentiellement divers et gradués; 3° tels cependant que rien en eux ne soit extrinsèque à la perfection analogique où ils s'unissent[73].

Infatti ogni ente, che sia reale o possibile, consiste, per questo tipo di ontologia: 1° in una certa perfezione formale esistente o capace di esistere (come la quiddità di gatto o quella di blu); 2° la quale è, da una parte, essenzialmente diversa da un ente all'altro; 3° ma è anche, d'altra parte, intrinseca all'ente di cui costituisce la natura.

L'attribuzione del predicato ente ai soggetti *a* e *b* significa pertanto che *a* sta rispetto alla propria ed intrinseca densità ontologica essenziale come *b* sta rispetto alla sua. Benché ci sia una necessaria differenza di perfezione fra *a*, *b*, e qualunque altro *x*, questa variazione formale non importa, di per sé, alcuna scala di dipendenza reale: nella dimensione costitutiva dell'*esse essentiae*, l'ente si predica secondo un'analogia di pura proporzionalità. Se consideriamo invece l'*esse existentiae* dello stesso ente, dobbiamo ammettere che l'esistere in altro dell'accidente proviene dall'esistere in sé della sostanza, e che questo ultimo, a sua volta, dipende dall'esistere per sé di Dio. Ora, includendo ogni ente un rapporto almeno potenziale all'esistenza, che si radica nell'Esistente per sé, risulta che l'ente si predica virtualmente, in questa seconda dimensione, secondo un'analogia di riferimento. In sintesi, allora, la *resolutio* dell'ente in due atti originari conduce necessariamente

---

[73] M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 56.

a pensarlo secondo un'analogia che, secondo il lessico proposto dal Gaetano, è formalmente di proporzionalità propria, e solo virtualmente di attribuzione.

II L'analisi trascendentale dell'ente e l'analogia di riferimento per negazione

Johannes Baptist Lotz, come abbiamo mostrato, rilegge la tradizione tomistica alla luce del metodo trascendentale kantiano nonché della riflessione hegeliana e heideggeriana sull'essere. Perciò, egli imposta la sua filosofia sulla differenza ontologica analizzata a partire dall'esperienza trascendentale. In questa chiave, la tesi di fondo che comanda tutta la problematica metafisica è quella della dualità fra l'essente *(Seiendes)* e l'essere *(Sein)*, colta inizialmente come opposizione fra l'εἶδος che appare e il suo orizzonte di apparizione, e fondata ultimamente sulla distanza infinita fra l'essente creaturale e l'Essere increato dal quale esso riceve il proprio essere partecipato. Si ritrova così la scansione *ens – esse participatum – Esse subsistens*, nella quale l'ente deve il suo spessore all'atto di essere, mentre questo ultimo lo riceve dall'Essere sussistente. Questa duplice dipendenza ontologica si esprime, dal punto di vista noetico, in un'analogia di riferimento intrinseco, poiché l'essente si predica degli essenti prima a causa dell'essere limitato che essi possiedono, poi a causa dell'essere illimitato al quale partecipano[74].

Nonostante questo inquadramento condivisibile da molti tomisti, l'interpretazione trascendentale del Lotz rivela una sua notevole originalità nel passaggio dall'essente all'essere puro. Esso richiede un processo di negazione – posizione, di cui si enfatizza il lato negativo:

> In ultima analisi, l'analogia assume il no in maniera più radicale che la dialettica, perché l'essere, nella propria ipseità originaria,

[74] Cf. J. B. Lotz, «Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik», *Gregorianum* 40 (1959), nota 80, p. 448: «Da aber das 'ens' vom 'esse' genommen wird, steht dahinter die einmalige Fülle des Seins als solchen, das ursprünglich im unendlichen Sein subsistiert und, davon abgeleitet, von der Vielheit der endlichen Seienden partizipiert wird».

non è legato all'essente, essendo cioè l'As-soluto *(Ab-solute)* totalmente slegato dall'essente[75].

Dunque l'essere illimitato viene posto come l'altro dell'essente, ossia come non-essente. Certamente, l'intelletto che si stacca dall'essente conclude il suo movimento ponendo l'essere, quindi con un «sì» che illumina la negazione stessa[76]; ma questa posizione risulta da un superamento che lascia da parte ciò che viene dato nel punto di partenza, cioè l'essente con il suo essere limitato e la sua oggettività rappresentabile. L'istanza decisiva rimane qui la negazione dell'essente, secondo un procedimento che assomiglia molto al salto *(Sprung)* di Heidegger[77]: così come il filosofo della Selva Nera pensa il *Sein* in contrapposizione al *Seiendes*, così anche il professore della Gregoriana pone l'essere puro in antitesi all'essente. Insomma, l'analisi trascendentale dell'essente sbocca su un'analogia di riferimento il cui perno, l'essere puro, è per noi il risultato di una negazione.

III L'analisi intensiva dell'ente e l'analogia di riferimento per passaggio al limite

Cornelio Fabro pensa la nozione di ente a partire dallo *esse*, e la distribuisce su tre grandi livelli, i cui due ultimi corrispondono alle due *resolutiones* condotte dalla metafisica. L'ente si dice dell'accidente a causa del proprio *esse in actu*, inerente alla sostanza; si dice poi di quest'ultima a ragione dello *esse ut actus*, che essa ha, benché essa non sia ciò che ha; e si dice finalmente, sotto la forma del *maxime ens*, di Dio, perché egli è il proprio atto di essere sussistente. L'essere in atto dell'accidente partecipa all'essere come atto della sostanza; e codesto

---

[75] J. B. Lotz, *Mensch Sein Mensch*, p. 118: «Letzten Endes nimmt die Analogie das Nein radikaler als die Dialektik, weil das Sein nach seinem ureigenen Selbst nicht an das Seiende gebunden ist oder das ganz vom Seienden gelöste Ab-solute ist».

[76] Cf. *ibid.*, p. 119: «Anders ausgedrückt, hat die Negation ohne die Position keinen Ansatzpunkt und keinen Sinn, weshalb jene durch diese erleuchtet, geführt und in ihrer Prägung bestimmt wird».

[77] Cf.ad esempio M. Heidegger, «Der Satz der Identität», in Id., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1986[8], p. 20: «So wird denn, um das Zusammeng*ehören* von Mensch und Sein eigens zu erfahren, ein Sprung nötig» (corsivo di Heidegger).

essendo finito per la sua essenza partecipa all'Essere infinito che è Dio. Da questa fondazione dell'ente nell'essere partecipato, poi nell'Essere sussistente, risulta un'analogia che Fabro, seguendo il lessico scolastico, chiama di attribuzione intrinseca, perché la predicazione dell'ente agli enti avviene per riferimento allo *esse*, di cui ognuno possiede una certa partecipazione.

Questo dispositivo ontologico e logico sembra, di primo acchitto, molto vicino a quello di Johannes Baptist Lotz. Come il suo collega gesuita, lo stimmatino friulano vede nell'essere l'unica fonte di perfezione originaria dell'ente, e di conseguenza ordina la *ratio entis* secondo un'analogia di riferimento. In realtà, le due interpretazioni differiscono profondamente su tre punti chiave.

1. La prima discrepanza riguarda la stessa nozione – *si dicere licet* – di *esse* e la sua progressiva intensificazione. Per Lotz, l'essere *(Sein – esse)* si scandisce in essere con-creto, essere puro, ed Essere sussistente, cioè nell'essere limitato dell'essente, poi nell'orizzonte illimitato di essere, ed infine nell'Essere divino illimitato[78]. Il secondo di questi tre momenti, in quanto distinto dagli altri, non è reale o, se si preferisce, ha la sua realtà nell'Essere sussistente. Quindi l'essere puro, che funge da cardine dell'intera metafisica, viene inizialmente postulato come condizione di possibilità ideale del pensiero. Per Fabro, invece, l'essere si presenta prima come l'*esse in actu* di un accidente poi di una sostanza, poi come l'*esse ut actus* della sostanza, ed ultimamente come *Esse subsistens*. In questi tre stadi, lo *esse* in causa è reale: successivamente come fatto, poi come principio immanente non sussistente, e finalmente come principio trascendente sussistente.

---

[78] Cf. J. B. Lotz, *Ontologia*, n. 647, p. 352: «*Primo* nobis esse in statu *con-cretionis*, i.e. receptionis in subiecto finito occurrit. Ita esse qua principium habetur, quod abstractione formali onto-logica attingitur. *Secundo* ad *esse qua esse* seu qua tale pervenimus, quod receptionem in subiecto finito superat saltem eo sensu, quod ipsum ab omni subiecto in particulari independens est. Ita esse qua actus seu esse ipsum habetur, quod abstractione formali metaphysica attingitur. *Tertio* ad *Esse subsistens* ascendimus, quod receptionem in subiecto finito omnino excludit et ab omnibus subiectis finitis etiam simul sumptis prorsus independens est. Ita esse irreceptum seu actus purus habetur, quod rationicio metaphysico attingitur» (corsivo e trattini di Lotz).

2. La seconda differenza tocca l'essenza creata. Al vaglio dell'esperienza ontologica, Lotz vede nell'essenza l'istanza negativa che limita l'atto di essere: "essentia, proinde, utpote qua potentia nonnisi non-esse actus huiusque limitationem dicens, de se perfectionem non confert"[79]. Quindi l'essenza appare, nella riflessione, come il principio che toglie, nel composto entitativo, l'infinità che spetterebbe, di per sé, all'essere, cosicché l'accento cade sulla valenza negativa della *potentia essendi*. In senso opposto, Fabro ne valorizza la ricettività positiva: "l'essenza rispetto all'*esse* decade a potenza recettiva dell'*actus essendi* in essa partecipato"[80]. In quanto opposta all'*esse*, l'essenza è dunque in primo luogo il principio che riceve e lo misura, e solo in secondo luogo ciò che lo differenzia dall'Essere sussistente[81].
3. Il terzo punto di opposizione concerne il varco fra l'*ens* e l'*esse*. Lotz lo effettua con un salto la cui dinamica è negativa, sebbene finisca con un'affermazione, come abbiamo evidenziato. Per contro, Fabro guadagna la nozione intensiva di essere tramite una *reductio ad unum* o "passaggio al limite"[82], che prima (con la *resolutio secundum rationem*) scorge nello *esse ut actus* la radice di tutte quante le perfezioni, formali e reali, presenti ed operanti nelle cose, poi (con la *resolutio secundum rem*) lo

---

[79] J. B. Lotz, *Ontologia*, n. 372, p. 206.

[80] C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, p. 177. Cf. Id., «Nuovi orizzonti dell'analogia tomistica», p. 418: «[…] les essences créées sont des perfections positives, et expriment en tant que participations différentes de l'*esse*, des degrés et des modes de perfection de l'être».

[81] Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 647: «a differenza di Hegel, San Tommaso concepisce l'essenza sul fondamento della creazione dell'essere dal nulla: l'essenza è un positivo-negativo in quanto esprime il modo e il grado della partecipazione dell'essere e l'esprime positivamente grazie alla derivazione per "imitazione" delle Idee divine». Questa osservazione fa capire anche la posizione del Lotz, la cui voglia di assumere-superare Hegel lo conduce a capovolgere le due valenze dell'essenza, che diventa da lui un negativo-positivo.

[82] Cf. C. Fabro, «La problematica dello "esse" tomistico», in Id., *Tomismo e pensiero moderno*, [Cathedra sancti Thomae, 12], Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 109: «[...] *a)* la "riduzione formale" mediante la nozione di partecipazione, di tutte le perfezioni all'*esse*, in quanto son dette "partecipanti" alla perfezione suprema ch'è l'*esse* [...]; *b)* la "riduzione reale", mediante la coppia aristotelica di atto e potenza, di tutte le perfezioni a "potenza" rispetto all'*esse* ch'è l'atto per eccellenza»; Id., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 213: «L'originalità della metafisica tomistica ha il suo fulcro in questo "passaggio al limite dell'essere funzionale" aristotelico all'*esse subsistens* supremo [...]».

> spinge al massimo nello *Ipsum Esse subsistens*. In questo itinerario, si procede dal positivo limitato e non sussistente al positivo illimitato e sussistente, per cui la negazione verte chiaramente solo sul limite dell'ente, e non sull'ente stesso.

Quindi l'analogia di riferimento intrinseco assume nell'ontologia di Fabro un significato profondamente diverso da quello che le dava Lotz. Benché entrambi riconoscano il primato fontale dello *esse*, le loro ontologie e le loro noetiche dell'analogia rimangono profondamente diverse, ed addirittura contraddittorie sui punti nevralgici.

Ci sembra utile di concludere questo confronto strutturale con una tavola riassuntiva, che evidenzia la coerenza fra le tre analisi dell'ente da una parte, e le tre corrispondenti dottrine dell'analogia d'altra parte:

configurazione dell'ente	statuto ontologico dell'ente	rapporto dell'ente allo *esse*	rapporto dell'ente all'essenza	tipo di analogia
figura duale (Penido)	atto formale ordinato oppure ordinabile ad un atto esistenziale	riferimento all'esistenza o in altro, o in sé, o per sé	proporzionalità di ogni ente al suo attoformale	analogia formalmente di proporzionalità, virtualmente di riferimento
figura trascendentale (Lotz)	sintesi fra l'essere per sé illimitato e l'essenza limitante	riferimento costitutivo – dialettico alla pienezza dell'essere	principio prevalentemente negativo di limitazione	analogia fondamentalmente di riferimento, derivatamente di proporzionalità
figura intensiva (Fabro)	sintesi fra l'*actus essendi* costitutivo e la *potentia essendi* ricettiva e specificativa	riferimento costitutivo alla propria fonte di attualità	principio prevalentemente positivo di specificazione	analogia formalmente di riferimento, virtualmente di proporzionalità

3.2. Giudizio storico e speculativo

Quale valore occorre riconoscere, dal punto di vista storico e da quello speculativo, ad ognuna di queste teorie dell'ente e dell'analogia ? Per risolvere questa domanda, dobbiamo prima interrogare gli storici dell'Aquinate. Essendo però il nostro intento soprattutto strutturale e teoretico, non possiamo analizzare in dettaglio, nei limiti del presente

saggio, la storia delle ricostruzioni successivamente elaborate dopo la fine della Seconda Guerra mondiale. Ci limitiamo pertanto a puntualizzare i guadagni raggiunti da alcuni autori che esercitarono un notevole influsso nel nostro ambito di indagine.

Negli anni Cinquanta, dobbiamo a due studiosi di indirizzo totalmente diverso una netta presa di distanza dall'interpretazione del Gaetano. Questo ultimo postulava uno stretto parallelismo fra i tre tipi di analogia elencati nello *Scriptum* - solo secondo l'*intentio*, solo secondo l'*esse*, secondo l'*intentio* e l'*esse* – e le tre analogie da lui ammesse, cioè l'attribuzione estrinseca, la disugualianza, e la proporzionalità[83]. Un primo passo fu compiuto dal P. Santiago María Ramírez O.P. (1891-1967), che ricondusse il primo e il terzo modello della scansione formulata dall'Angelico ai due modi dell'analogia di attribuzione: estrinseca per puro riferimento concettuale, e intrinseca per partecipazione ontologica degli analogati secondi alla perfezione posseduta fontalmente dall'analogato primo[84].

Di maggiore rilevanza per gli storici di san Tommaso fu il contributo del teologo luterano svedese Hampus Littkens (1916-2011), che produsse il primo studio sull'analogia tommasiana elaborato col metodo storico. Anch'egli rifiuta l'identificazione fra l'analogia *secundum intentionem et secundum esse* del Commento sulle Sentenze e la *similitudo proportionalitatis* del *De veritate*[85]. Inoltre, Littkens studia anche la proposta di Francesco Silvestri e ne contesta la compatibilità con i testi di san Tommaso. Il Ferrarese cercò infatti di conciliare le tesi

---

[83] Cf. Tommaso De Vio (Gaetano), *De nominum analogia,* c. 1, n. 3, p. 4; c. 2, n. 21, p. 21; c. 3, n. 30, p. 30.

[84] Cf. S. M. Ramírez, «En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía», *Sapientia* 8 (1953), pp. 166-192, in particolare p. 175: «Tal es el sentido obvio y natural que pide y exige todo el texto y todo el contexto de la respuesta que analizamos. La analogía de atribución pude hacerse de dos maneras: la una por mera denominación extrínseca […]; la otra, por participación formal e intrínseca de la razón análoga del primer analogante en los demás analogados inferiores, como el ser y la bondad de las creaturas respecto del Ser y de la Bondad de Dios, y como las verdades creadas respecto de la Verdad Increada». Lo stesso autore chiarisce la sua concezione dei rapporti fra l'analogia di san Tommaso e quella della scuola domenicana in J. M. Ramírez, *De analogia*, vol. III [*Opera omnia*, t. II], Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1971, pp. 1399-1460.

[85] Per la valutazione del Gaetano, cf. H. Littkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist and Wiksells, Uppsala 1952, pp. 205-225.

successive del *corpus thomisticum* sull'analogia ipotizzando che l'Aquinate rifiuti la *proportio* nel *De veritate* solo in quanto connota una *determinata habitudo*, impossibile fra la creatura e il creatore, ma che ammetterebbe invece implicitamente il riferimento delle diverse proporzioni ad una prima *proportio* fondante, cosicché questo celebre *hapax* potrebbe essere integrato con la *proportio unius ad alterum* della *Summa contra Gentiles* e della *Summa theologiae*. Se poniamo che *x* sta alla perfezione trascendentale *p*, come *y* al suo modo di possedere *p*, e come ancora *z* al suo, allora non ci sarebbe soltanto una proporzionalità fra questi tre rapporti, ma anche e soprattutto un riferimento dei due primi al terzo. Ad esempio, si dovrebbe dire che nella serie |l'uomo sta alla sua sapienza (discorsiva)| come |l'angelo alla sua (intuitiva)| e come |Dio alla sua propria (infinita)|, le due prime proporzioni si riferiscono all'ultima che ne è il fondamento increato[86]. Per Littkens, questo raffinato concordismo non collima coi testi, la cui opposizione non può essere negata[87].

Ora, essendo smontato il postulato di continuità fra il *corpus thomisticum* e i suoi esegeti rinascimentali, quale sarebbe la posizione non più unica, ma perlomeno ultima dell'Angelico riguardo all'analogia trascendentale? Una prima pietra miliare sulla via che conduce alla soluzione di questo problema fu una monografia del P. George Peter Klubertanz s.j. (1912-1972)[88], pubblicata per la prima volta nel 1960, che si propone esplicitamente di proseguire e correggere lo sforzo di Littkens. Dopo un'attenta analisi di tutti quanti i testi tommasiani in qualche modo legati all'analogia, egli propone un *systematic summary*, nel quale riassume e ordina i risultati della sua indagine. Riguardo alle perfezioni divine, egli nota:

---

[86] Cf. Francesco Silvestri (Ferrarese), *Commentaria [in Summa contra Gentiles]*, in Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, c. 34, nn. vii-ix, ed. Leonina, t. 13, pp. 105b – 107a.

[87] Per la valutazione del Ferrarese, cf. H. Littkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, pp. 225-228.

[88] Queste date sono quelle indicate da G. A. McCool, «Die englischsprachige Neuscholastik», in E. Coreth – W. Neidl – G. Pfligersdorffer (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20 Jahrhunderts*, vol. 2, *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, p. 743.

> Inasmuch as He [God] is the perfection itself, simply, unqualifiedly, whereas the creature can be considered as related to that perfection, He is the primary analogate in an analogy of reference[89].

Dal punto di vista del collegamento nozionale, il rapporto fra le perfezioni trascendentali nelle creature e in Dio implica dunque un'analogia di riferimento. Passando al fondamento ontologico di quest'ultima, Klubertanz discerne, in questo preciso caso, un rapporto di partecipazione reale nonché di dipendenza causale:

> [...] we find that the act of existing, the transcendentals and some acts (such as wisdom, life) which can be considered as nonlimiting modes of being, should be intrinsically predicated of God. Since whatever is intrinsically in God is identical with His essence and with Him as well as with His existence, these perfections are predicated of God by nature, essentially. On the other hand, in creatures theses perfections are possessed as limited by the subject in which they are received, as partial, and as multiple. Hence between God and creatures there is an analogy of participation of all the perfections mentioned (being, goodness, and so on). If we add that our previous consideration of God's total causality, we can most adequately name the analogy between God and creatures as an analogy of causal participation[90].

Coerentemente con i numerosi luoghi posteriori al 1259 – ad esempio con il *Compendium theologiae* (1265-1267)[91] -, lo studioso nordamericano evidenzia quindi un'analogia di riferimento intrinseco, ch'egli chiama di partecipazione causale. Questa conclusione presenta il vantaggio del metodo con cui è stata raggiunta, cioè dell'inventario testuale

---

[89] G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, p. 134.

[90] *Op. cit.*, pp. 134-135.

[91] Cf. Tommaso d'Aquino, *Compendium theologiae*, Lib. I, c. 27 (Marietti, n. 55): «Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat [...]. Dicuntur ergo secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum, Deo attribuimus».

completo. In sé stessa, però, rimane teoreticamente modesta, e presenta addirittura una certa confusione fra il piano logico-critico in cui si colloca l'analogia in quanto tale, e il piano metafisico al quale spetta la fondazione dell'attribuzione analogica.

Pochi anni dopo George Klubertanz, il P. Bernard Montagnes O.P. (nato nel 1924) pubblicò nel 1963 una magistrale tesi di dottorato sull'argomento, che era stata sostenuta a Lovanio nel 1962[92]. Questo lavoro ha il grande merito di proporre, con finezza e chiarezza, una soluzione esegetica e dottrinale che assume la totalità dei problemi relativi all'analogia tommasiana. Per questo motivo, esso rimane oggetto di grande apprezzamento sia in ambienti cattolici che laici ed è diventato un'opera di riferimento, anche più di quattro decenni dopo la sua prima edizione[93]. Il P. Montagnes affronta senza precomprensioni la spinosa difficoltà posta dal *De veritate*, q. 2, a. 11, a partire dalla quale cerca poi di ricostruire l'itinerario intellettuale seguito dall'Angelico. Vediamone le tappe essenziali. A proposito dell'attribuzione a Dio del termine *scientia*, Tommaso formula prima da *baccalarius sententiarius*, poi da *magister in sacra pagina* un'obiezione sostanzialmente identica: la somiglianza implica una comparazione; ora non si può comparare Dio alla creatura; pertanto non c'è somiliganza fra Dio e la creatura e, di conseguenza, non c'è una predicazione fondata su un rapporto di similitudine[94]. Ora la soluzione di questo argomento cambia radicalmente fra lo *Scriptum* e il *De veritate*. Nel primo luogo, l'aporia viene sciolta grazie alla nozione di imitazione, cioè di somiglianza formale deficiente, mentre l'articolo parallelo della questione disputata ricorre alla nozione di somiglianza per proporzionalità[95]. Quindi Tommaso *iunior* ammette che la

---

[92] Cf. *supra*, nota 4.

[93] Cf. ad esempio J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, nota 2, p. 105; S.-T. Bonino, *Dieu, «Celui qui est» (De Deo ut uno)*, p. 526.

[94] Cf. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 4 arg. 6: «quæcumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similium est aliqua comparatio ; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo et creatura dicatur»; *De veritate*, q. 2, a. 11 arg. 2: «ubicumque est aliqua similitudo ibi est aliqua comparatio; sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio cum creatura sit finita et Deus infinitus; ergo nulla potest esse eorum similitudo».

[95] Cf. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 4 ad 6: «inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem ; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur»; *De veritate*, q. 2, a. 11 ad 2: «Philosophus in

scienza si può predicare della creatura e di Dio in quanto la scienza creata imita, assai imperfettamente, la scienza increata, mente lo stesso Tommaso, diventato cattedratico, rifiuta ogni punto di convergenza fra le due scienze, limitandosi ad un paragone esprimibile con la proposizione |Dio sta alla sua scienza [increata] come la creatura alla sua [creata]|. Poi il Dottore Comune, giunto a maturità, conia una terza soluzione, alla quale si attiene fino alla fine. Una somiglianza diretta grazie alla quale "aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterius"[96] viene di nuovo contemplata, ma in un registro radicalmente diverso, che non è più quello dell'imitazione, bensì quello della causalità trascendente: "cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, [...] hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia»[97]. Dunque le perfezioni trascendentali vengono attribuite a Dio in quanto Egli ne è la causa sovraeminente.

Tre concezioni dell'analogia trascendentale si succedono dunque nell'opera di san Tommaso: 1. per somiglianza formale (fra il 1252 e il 1256); 2. per somiglianza di proporzionalità (attorno al 1256); 3. per dipendenza causale trascendente (a partire dal 1259 e fino alla fine). All'inizio della sua carriera, secondo il Montagnes, l'Aquinate fonda il discorso teologico sul rapporto di imitazione che vige fra creatura e creatore; ma, quando tratta nuovamente il problema nel *De veritate*, egli si rende conto del rischio di omogeneità fra similitudine ed esemplare che comportava la soluzione dello *Scriptum*:

> [...] on peut dire que le *De Veritate* se situe dans le prolongement des *Sentences*. S. Thomas y accepte la même conception formaliste

---

I Topicorum ponit duplicem modum similitudinis: unum qui invenitur in diversis generibus, et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit; alium modum in his quae sunt eiusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quae primo modo dicitur sed solum quae secundo. Unde non oportet ut primus modus similitudinis removeatur respectu creaturae».

[96] Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 7 c.

[97] *Ibid.* ad 4 in contr. Cf. Tommaso d'Aquino, *Cont. Gentiles*, Lib. I, c. 33 (Marietti, n. 291): «Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati»; *Sum. theol.*, *I*[a], q. 13, a. 5 c: «huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. [...] ex eo quod unum habet proprtionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce».

> suivant laquelle le rapport principal des êtres à Dieu est celui d'imitation, mais il saisit le danger qu'elle présente: confondre plus ou moins le créé avec le créateur et succomber à l'univocité à laquelle nous inclinent nos procédés conceptuels. Pour couper court à ce risque, un seul moyen: accuser la distance, nier toute ressemblance directe, refuser tout rapport déterminé. A quel prix sauvegarde-t-on ainsi la transcendance divine ? en séparant radicalement les êtres de Dieu, en accentuant la distance jusqu'à la rupture, en courant le péril de l'équivocité et de l'agnosticisme[98].

Quindi la metafisica della somiglianza per *imitatio* porta all'univocità, mentre quella della somiglianza per proporzionalità scivola verso l'equivocità. Per uscire dal dilemma, occorreva cambiare il paradigma alla luce del quale si pensa la dipendenza creaturale:

> Pour sortir de l'impasse, il fallait concevoir l'être non plus comme forme mais comme acte, et la causalité non plus comme la ressemblance de la copie au modèle mais comme la dépendance d'un être vis-à-vis d'un autre être qui le produit. Voilà ce qu'implique la causalité efficiente : exercée par un être en acte, elle fait exister un nouvel être en acte qui ne se confond pas avec le premier puisque l'effet et la cause existent chacun pour son compte […][99].

Pertanto, Tommaso avrebbe allora definitivamente sostituito, nella fondazione dell'analogia trascendentale, la causalità esemplare e la partecipazione formale, con la causalità efficiente e la comunicazione dell'attualità. Insomma, le tre fasi della riflessione tommasiana esplorano le possibilità teoretiche offerte dalle due linee di causalità divina discendente:

> Si l'on se place au point de vue de leur signification métaphysique, il faut dire qu'on trouve chez S. Thomas deux solutions : l'une commandée par le rapport formel d'exemplarité, acceptée aux

---

[98] B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 91.

[99] *Ibid.*

> *Sentences* (d'où l'analogie d'imitation), rejetée au *De veritate* (d'où l'analogie de proportion[100]), et l'autre fondée sur la causalité productrice et la communication de l'acte (d'où l'analogie *unius ad alterum*)[101].

L'investigazione del P. Montagnes ci offre due guadagni preziosi per la nostra problematica. Dal punto di vista storico, in primo luogo, dobbiamo riconoscere che san Tommaso esitò fortemente, fra lo *Scriptum* e il *De veritate* sulla precisa tipologia dell'analogia trascendentale, ma ch'egli prese poi nel *Contra Gentiles* una posizione definitiva, alla quale rimase fedele fino ai suoi ultimi scritti. E dal punto di vista teoretico, in secondo luogo, appare che l'evoluzione dottrinale dell'Angelico lo condusse ad accentuare il primato dell'atto nella metafisica della creazione.

Contemporaneamente a Montagnes et dopo di lui, lo scrittore e filosofo Ralph McInerny (1929-2010) si interessò all'analogia soprattutto sotto l'aspetto logico-critico. In questa cornice, egli sottolinea la peculiarità del rapporto fra *res* e *ratio* nell'uso teologico dei nomi analogici positivi. Vediamo brevemente questo punto. Sul piano predicamentale, la sostanza è anteriore all'accidente nell'ordine ontologico, perché essa causa questo; ma lo è anche nell'ordine noetico, perché la sostanza viene inclusa nella definizione dell'accidente. Perciò il termine «ente» si predica primariamente della sostanza sia dalla parte della *res* in causa che da quella della *ratio* intelletta a partire dal nome. Quando invece si passa al piano trascendentale, i due rapporti di anteriorità e di posteriorità si oppongono:

> [...] nei nomi positivi comuni a Dio e alla creatura, sebbene secondo la loro *ratio propria* si dicano prima delle creature e solo secondariamente di Dio, la *res significata* esiste prima e in modo preminente in Dio – Dio è la sapienza *essentialiter* – e la creatura che *ha* la

---

[100] Il P. Montagnes suole chiamare *analogie de proportion* quella che si fonda sulla *convenientia proportionalitatis*, interpretata dalla tradizione scolastica come *analogia proportionalitatis*.

[101] B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 92.

sapienza, vi partecipa. L'*ordo rerum* è in questo caso esattamente l'opposto dell'*ordo nominis*[102].

Quindi la configurazione dell'analogia teo-logica si sta precisando. Si tratta di un'analogia di riferimento, nella quale la *res*, cioè la perfezione trascendentale ultimamente significata viene posseduta per essenza da Dio, e solo per partecipazione dalla creatura, ma nella quale la *ratio* viene conosciuta prima a partire dagli enti creati.

Nel 2000, Mons. John F. Wippel (nato nel 1933) ripercorre, nella sua grande monografia sulla metafisica di san Tommaso, tutti i testi relativi all'analogia predicamentale, poi a quella trascendentale, tenendo ovviamente conto delle ricerche precedenti. Alla fine della sua investigazione, egli mette in risalto la strutturazione formale dell'analogia che l'Aquinate adopera a partire dalla *Summa contra Gentiles*: può darsi in una predicazione *de duobus per respectum ad tertium* oppure *de duobus per respectum unius ad alterum*[103]. Nel primo modello, i due analogati riferiti al terzo vengono, per così dire, dominati da questo ultimo, dal significato del quale essi dipendono. Se questo schema venisse applicato agli enunciati teologici, ne risulterebbe che le nozioni predicate di Dio e della creatura sarebbero superiori ad entrambi: affermando, ad esempio, che «la virtù è buona» e che «Dio è buono», supporrei che la bontà sia una nozione di cui Dio sarebbe soltanto uno dei diversi modi analogici. Questa implicazione comprometterebbe chiaramente la trascendenza assoluta dell'Essere sussistente, per cui è necessario adoperare l'altro

---

[102] R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, ed. it. a cura di S. L. Brock, Armando Editore, Roma 1999, p. 173. Sul delicato problema della *ratio communis* ai diversi analogati, cf. Id., *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968, pp. 1-66. L'osservazione dell'autore si fonda su Tommaso d'Aquino, *Cont. Gentiles*, Lib. I, c. 34 (Marietti, n. 298): «Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem […]. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius».

[103] Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 7 c. Cf. *Cont. Gentiles*, Lib. I, c. 34 (Marietti, n. 297); *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 5 c.

modello: una volta stabilita l'esistenza di Dio, ogni perfezione pura trova in Lui la sua fonte, cosicché la bontà della virtù, come di ogni altra realtà creata, si riferisce ultimamente alla bontà increata[104]. Ora sappiamo che nessun concetto creato può svelarci l'essenza divina con la quale, però, si identificano tutte le perfezioni che possiamo attribuire a Dio. Perciò, dobbiamo ammettere che non si dà alcuna *ratio* che sarebbe comune, in senso stretto, a Dio ed alla creatura:

> In sum, according to Thomas's thinking we should not view an analogical intelligible content as something we grasp simply by abstracting it from the participated way it is realized in creatures so as to view it in itself, as it were, and then predicate it of God according to his mode of being. Such an approach would subordinate both created beings and God himself to this abstracted absolute perfection in itself. And it would in effect reduce such abstracted analogical concepts to univocal concepts. For Thomas, when we recognize such a perfection in a creature as analogical and as participated, we recognize it as ordered to something else. After demonstrating God's existence we recognize that to which it is ordered as its unparticipated source. The perfection in question is either participated and finite and ordered to its source, or it is unparticipated and infinite and subsistent in itself. There is no common *tertium quid* or absolute perfection in itself which might serve as bridge between the two[105].

È dunque necessario un processo di purificazione della *ratio* analogica colta a partire dalle realtà create, il quale non potrà mai, tuttavia, raggiungere la perfezione pura come è in Dio, nella sua identità con l'Essere sussistente.

---

[104] Cf. J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, p. 568 (a proposito di *Sum. theol.*, *I*[a], q. 13, a. 5 c): «[…] here again Thomas distinguishes between the analogy of many to one and the analogy of one to another. As in previous texts, here too he indicates that it is only according to the second kind of analogy – the analogy of one to another – that certain names are applied to God and to creatures. In support he comments that we cannot name God except from creatures. Hence whatever is said of God is based on some ordering or relationship of the creature to God as to its principle and cause, in which case, he adds, the perfections of all things preexist in preeminent fashion».

[105] *Op. cit.*, p. 572.

Come può l'intelletto operare questo superamento, rimanendo comunque nei limiti delle sue possibilità naturali? Il P. Serge-Thomas Bonino O.P. (nato nel 1961) dedica un capitolo a questo problema nel suo grande trattato *De Deo ut uno* recentemente pubblicato. Senza entrare nel dettaglio della discussione, citiamo la sua conclusione:

> […] un concept qui valait initialement pour les créatures en vient à dire quelque chose de Dieu. Mais si le jugement fondé sur la causalité donne au concept la capacité de signifier analogiquement la perfection divine, c'est que, de quelque manière, celui-ci la possédait déjà virtuellement, en puissance, le jugement ne faisant qu'actualiser cette capacité. Le concept «terrestre» avait donc déjà en lui la capacité de dire quelque chose de Dieu. Cette aptitude découle du fait qu'il représente une perfection créée – l'être – qui est une imitation déficiente de la Perfection divine. La *natura essendi*, qu'exprime la *ratio essendi*, est le reflet créé et déficient de l'*Ipsum esse subsistens*[106].

Riteniamo quindi che i concetti di perfezioni pure sono virtualmente aperti ad un passaggio al limite che li rende capaci di essere attribuiti a Dio.

Siamo ora in grado di tracciare un bilancio dei risultati ottenuti dagli storici del pensiero tommasiano riguardo all'analogia. Li possiamo raggruppare sotto tre capi:

1. Per quanto concerne la struttura formale dell'analogia, san Tommaso ne considera nel *De veritate* due tipi, quella di

[106] S.-T. Bonino, *Dieu, «Celui qui est» (De Deo ut uno)*, p. 535 (corsivo di Bonino). Abbiamo sottolineato che, dal *Contra Gentiles* in poi, Tommaso abbandona l'*esclusività* della proporzionalità, senza però... escluderla. T. J. White, nel suo interessante saggio «Monotheistic Rationality and Divine Names: Why Aquinas' Analogy Theory Transcends both Theoretical Agnosticism and Conceptual Anthropomorphism», in A. Ramelow (ed.), *God. Reason and Reality*, Philosophia Verlag, Munich 2013, pp. 64, nota a proposito dell'opposizione fra *De veritate*, q. 2, a. 11 e *Sum. theol.*, *Ia*, q. 13, a. 5: «it certainly seems possible to read the two texts as basically compatible with one another». La proporzionalità costituirebbe il momento aristotelico dell'analogia transcendentale, mentre il riferimento ne svilupperebbe il momento platonico (cf. *ibid.*, pp. 64-65). Quest'ultima osservazione è certamente corretta, però il *punctum dolens* è altro: essendo pacifico che le due analogie siano all'opera nella predicazione dei nomi divini, si tratta di determinare quale sia fondante rispetto all'altra.

riferimento *(convenientia proportionis)*, e quella di proporzionalità *(convenientia proportionalitatis).* Successivamente, egli rinuncia all'*esclusività* della *proportionalitas* e ripropone la *proportio*, ch'egli divide poi in due tipi: l'analogia *duorum ad tertium*, che si potrebbe chiamare triangolare, e l'analogia *unius ad alterum*, che sarebbe quindi binaria[107]. A partire dalla *Summa contra Gentiles*, l'Aquinate sceglie sempre questo secondo schema per riflettere criticamente sulla predicazione dei nomi divini. Questa analogia binaria si caratterizza come riferimento intrinseco della perfezione pura creata alla sua fonte increata: riferimento, perché Dio è il punto di convergenza di tutti gli analogati secondari; intrinseco, perché questi ultimi partecipano ontologicamente a tali perfezioni.

2. Per quanto riguarda il fondamento ontologico dell'analogia teologica, l'Angelico pervenuto alla sua maturità accentua il primato dell'atto sulla forma, e quindi quello della causalità efficiente dell'Essere sussistente rispetto alla causalità esemplare dell'idea divina: creare consiste anzitutto nella donazione di un atto di essere partecipato ad un ente che sarà necessariamente distante da Dio all'infinito, perché la sua essenza limiterà il suo *esse*.
3. E per quanto pertiene alla *ratio* analogica, i rapporti di anteriorità e di posteriorità sono inversi nell'ordine ontologico e nell'ordine noetico. Dal punto di vista dell'essere, la perfezione divina precede evidentemente quella creata; invece, dal punto di vista del conoscere, la nozione finita di questa perfezione è anteriore alla sua attribuzione all'Essere infinito.

Disponiamo così di criteri testualmente e storicamente giustificati per valutare le tre grandi concezioni teoretiche dell'analogia che abbiamo analizzate in precedenza. Non dobbiamo tuttavia mai dimenticare che l'ultima *resolutio*, in questi temi particolarmente difficili, non può essere compiuta in chiave meramente storica, bensì a partire dai principi della scienza in causa, che sono quelli dell'ente in quanto ente. Perciò

---

[107] Cf. S.-T. Bonino, *Dieu, «Celui qui est» (De Deo ut uno)*, pp. 526-529.

condurremo simultaneamente la nostra valutazione sul registro storico-speculativo e su quello speculativo puro.

I L'analogia di proporzionalità fondata su un'ontologia duale

La scelta di san Tommaso, dal 1259 in poi, per l'analogia di riferimento, da una parte, nonché l'intrinsecità della perfezione pura nell'analogato inferiore, d'altra parte, contraddicono direttamente l'opzione di Maurílio Teixeira-Leite Penido a favore dell'analogia di proporzionalità interpretata sulla scia del Gaetano. Per tentare di ribaltare questo esito delle indagini testuali, uno potrebbe argomentare con il P. Tomas Tyn O.P. (1950-1990):

> Ora, tutti ammettono ben volentieri che tra l'essere creato e l'Essere divino vi è (anche) analogia di attribuzione (semplice proporzione di uno a un altro superiore, anzi, supremo). E nessuno si sognerà certo di negare che l'essere è intrinseco alla creatura come è intrinseco a Dio. Solo che nell'unica analogia rimane decisamente diverso il rapporto dell'essere creaturale all'essere divino da una parte e, dall'altra, quello dell'appartenenza dell'essere creaturale alla creatura rispetto all'appartenenza dell'Essere increato alla Sostanza divina. E qui si ha attribuzione, sì, ma anche estrinsecità, perché l'essere finito è similitudine dell'infinito, ma l'infinito ut sic non è per nulla nel finito [...]. Dove si ha invece intrinsecità vale formalmente la proporzionalità: come si rapporta la creatura all'essere che a modo suo, finito, possiede, così Dio si rapporto al suo Essere infinito e illimitatamente, identicamente, posseduto. [...] Parlare di "*analogia formaliter proportionalitatis cum attributione virtualiter implicita*" è dunque giusto e doveroso [...][108].

Applicata ai testi della maturità, questa analisi implicherebbe che l'analogia *per respectum unius ad alterum* sia un'analogia mista, in

---

[108] T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, n. 200, Fede & Cultura, Verona 2009², p. 898 (corsivo e maiuscole dell'edizione citata). Sul nostro problema, si veda i nn. 195-207, pp. 889-911.

virtù della quale il soggetto creato starebbe alla sua perfezione pura come il Sussistente increato alla sua, quello essendo poi ordinato a questo, a causa della causalità efficiente creatrice di questo su quello. Però, non si riscontra alcuna allusione dell'Aquinate, dopo il *De veritate*, che andrebbe decisamente in questa direzione. Inoltre e soprattutto, la lettura del Tyn stravolge il nesso fondativo che fa risalire la consistenza stessa dell'*ens per participationem* allo *ens per essentiam*[109]. Infatti, la proporzionalità presuppone chiaramente il riferimento dal punto di vista ontologico, poiché la somiglianza fra il possesso dell'essere partecipato e quello dell'Essere sussistente è posteriore al rapporto stesso di partecipazione dal quale proviene. Ma anche dal punto di vista noetico, l'insistenza di san Tommaso sull'analogia *unius ad alterum*, per opposizione a quella *duorum ad tertium*, contrasta la posizione del P. Tyn. Spieghiamoci. Se si adoperasse questo ultimo schema, si potrebbe ipotizzare una nozione *x* comune a Dio ed alla creatura, e quindi logicamente anteriore ad ambedue. Perciò si potrebbe considerare che, in un certo senso, l'analogia riguarda in primo luogo l'appartenenza proporzionale della perfezione *x* ai due soggetti in causa, Dio e la creatura, mentre il riferimento dello *x* creaturale allo *x* divino avviene solo in secondo luogo. Ora l'Angelico rifiuta decisamente di analizzare i nomi divini (non metaforici) in questo modo, al quale egli oppone il *respectus unius ad alterum*. Ma, in questo altro modello, l'intelletto si concentra primariamente sul rapporto che unisce la perfezione pura finita alla sua fonte infinita: "Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum, Deo attribuimus"[110]. Soltanto in un secondo momento, la riflessione verterà sulla proporzionalità fra le due attribuzioni: una volta che lo *x* per partecipazione è stato riferito allo *x* per essenza come al massimo di questa perfezione, si può notare che la creatura sta a questo *x* finito come Dio allo *x* infinito ed identico alla sua essenza. Quindi la formula del tomismo di scuola va capovolta in "analogia formalmente di riferimento e virtualmente di proporzionalità".

---

[109] Cf. *Cont. Gentiles*, Lib. II, c. 15 (Marietti, n. 926): «Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum».

[110] Tommaso d'Aquno, *Compendium theologiae*, Lib. I, c. 27 (Marietti, n. 55).

Più radicalmente, come abbiamo mostrato, la priorità accordata alla proporzionalità dipende dall'ontologia duale del Gaetano, la quale postula un'attualità dell'essenza indipendente, in sé stessa, da quella dello *esse*. Questa posizione meriterebbe un esame approfondito, che non possiamo intraprendere in questa sede. Però, possiamo già rilevarne l'incompatibilità con una tesi esplicita dell'Aquinate: "Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia"[111]. Essendo l'*esse* l'attualità di ogni forma, quest'ultima non può essere che un'attualità partecipata, e non originaria. Perciò l'ente non si coglie come la sintesi di due atti, ma come quella di un *actus essendi* con una *potentia essendi*[112]. Ne risulta che l'apprensione dell'ente, ed *a fortiori* la riflessione sulla sua analogicità si riferiscono primariamente all'*esse*.

II L'analogia di riferimento fondata su un'ontologia trascendentale

Di primo acchito, la soluzione di Johann Baptist Lotz sembra corrispondere a quella raggiunta dagli storici del testo tommasiano: l'analogia trascendentale, come del resto anche quella predicamentale, è formalmente di riferimento intrinseco, e solo secondariamente di proporzionalità. Nondimeno, la posizione espressa dallo studioso gesuita presenta due difficoltà teoretiche che non vanno sottovalutate. La prima riguarda lo statuto ontologico dell'essenza creata. Benché egli la consideri giustamente come il principio simultaneamente specificativo e potenziale dell'ente, tende tuttavia ad assegnare a questo ruolo un valore formalmente negativo e limitativo nella costituzione della sostanza reale. Infatti, per Lotz, la funzione dell'essenza finita consiste nel togliere all'*esse* l'infinità che gli spetterebbe per sé stesso:

---

[111] Tommaso d'Aquino, *Questiones de quolibet* XII, q. 5, a. 1 c. Il dodicesimo *quodlibet* risale al 1272. Cf. C. Fabro, «Nuovi orizzonti dell'analogia tomistica», p. 418: «L'être en acte de l'*ens* procède de l'*esse* et non de l'essence, puisque celle-ci, pour parfaite qu'elle soit, n'est pas et ne saurait se constituer elle-même en acte».

[112] Per il sintagma *potentia essendi* in rapporto all'essenza, cf. Tommaso d'Aquino, *In Physic.*, Lib. VIII, lect. 21 (Marietti, n. 1153).

> Esse qua principium-quo supponit esse qua actum de se infinitum; a posteriore ad priorem sola limitatione pervenitur ideoque etiam ens finitum sola *limitatione* constitui potest. Quare essentia de se finita tantum principium *limitans* est, quae essendi plenitudinem tali vel tali modo restringit[113].

Certamente, questo doppio assunto è coerente con l'impostazione di fondo del tomismo trascendentale, che intende raggiungere il reale a partire dalle sue condizioni di possibilità *a priori*. In questa prospettiva l'*esse* viene anticipato come pienezza infinita, e l'essenza viene successivamente definita come il limite negativo di questa pienezza. Per san Tommaso, invece, l'essenza va concepita sulla scia del *quod quid erat esse* aristotelico, e quindi in maniera costitutivamente positiva, non negativa, come il principio formale che risponde, nella cosa, alla domanda "che cos'è l'essere per questa cosa?"[114]. Che l'*esse* venga poi "contratto", questo è solo una proprietà *per se secundo* dell'essenza in quanto finita, ma non ne esprime la definizione *per se primo*.

Nella dottrina di Lotz, l'essente si contraddistingue quindi dall'essere per la sua essenza, la cui funzione è primariamente negativa. Logicamente, l'esplorazione del *Sein* richiederà una negazione della negazione racchiusa nella costituzione del *Seiendes*. Ecco un brano emblematico al riguardo:

> Come si presenta allora l'essere dell'[essente] vicino, che la conoscenza analogica coglie come fondamento dell'essente? In primo luogo, è chiaro che l'essere stesso non è un essente; altrimenti il

---

[113] J. B. Lotz, *Ontologia*, n. 386, p. 213 (corsivo dall'edizione citata).

[114] Cf. al riguardo Tommaso d'Aquino, *In Metaph.*, Lib. VII, lect. 5 (Marietti, n. 1378): «quod quid est esse est id quod definitio significat»; lect. 3 (Marietti, n. 1310): «Illud ergo pertinet ad quod quid est tui, quod tu es "secundum teipsum", idest quia de te praedicatur per se et non per accidens»; lect. 2 (Marietti, n. 1270): «Quorum quidem modorum primus est secundum quod "quod quid erat esse", idest quidditas, vel essentia, sive natura rei dicitur eius substantia». Questi luoghi evidenziano bene come, per l'Aquinate, il *quod quid erat esse*, la *quidditas*, l'*essentia*, la *natura* siano lo stesso principio, che costituisce positivamente ciò che la cosa è. Perciò, possiamo condividere l'osservazione di B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 166: «L'essence n'est plus définie en premier lieu comme la puissance et la limite de l'acte d'être, elle en est d'abord la mesure formelle». Per noi, tuttavia, la positività dell'essenza, precisamente in quanto principio dell'ente *finito*, è quella di una potenza, non di un atto formale autonomo.

> fondamento di *ogni* essente ossia dell'essente *in quanto* tale non potrebbe trovarsi in esso. Perciò l'essere appare come l'altro di ogni essente ossia dell'essente in quanto tale; esso si mostra come il *non-essente*, per cui Heidegger lo chiama anche il nulla[115].

Il passaggio dall'essente fondato all'essere fondante viene dunque affidato alla negazione, in un modo che riecheggia il salto *(Sprung)* heideggeriano, come abbiamo rilevato. Qua si trova la seconda difficoltà teoretica di questa dottrina. Infatti, l'Aquinate pensa l'analogia trascendentale, nelle sue opere della maturità, con i termini di *ordo*, di *respectus* o di *proportio*[116]: tutti e tre questi vocaboli appartengono al lessico della relazione. Sappiamo che i nomi relativi si dividono in due tipi: essi sono *relativa secundum esse*, quando si tratta di un puro "verso-qualcosa" (πρός τι – *ad aliquid*), mentre sono invece *relativa secundum dici*, quando significano qualcosa di assoluto, ad esempio una qualità, da cui consegue una relazione. Entrambi possono essere reali, se pongono qualcosa nella realtà, oppure solo di ragione, se esistono soltanto per e nell'atto dell'intelletto che li conosce[117]. Ora né la relazione *secundum esse* né l'aspetto "ad altro" del relativo *secundum dici* includono formalmente, nella loro comprensione, alcuna negazione. Certamente, il soggetto in rapporto ad un termine è necessariamente altro di questo ultimo: il padre non è il figlio, l'abito di scienza non è il suo oggetto specifico, e così via; però, l'essere relativo del soggetto non

---

[115] J. B. Lotz, «Philosophie als ontologisches Geschehen», in Aa.Vv., *Studi filosofici attorno all'"Esistenza", al Mondo, al Trascendente*, [Analecta Gregoriana, 67, series Facultatis Philosophiae], Relazioni lette nella sezione filosofica del Congresso internazionale per il IV centenario della Pontificia Università Gregoriana, Università Gregoriana, Roma 1954, p. 68: «Wie stellt sich nun das Sein des näheren dar, das die analoge Erkenntnis als Grund des Seiendes erfasst? Als erstes ist klar, daß das Sein nicht selbst ein Seiendes ist; sonst könnte in ihm nicht der Grund *alles* Seienden oder des Seienden *als* solchen liegen. Daher tritt das Sein als das Andere zu allem Seienden oder zum Seienden als solchem auf; es zeigt sich als das *Nicht-seiende*, weshalb Heidegger es auch das Nichts nennt». Tutto il segmento delle pp. 68-71 ci sembra assai caratteristico dello stile filosofico del Lotz.

[116] Cf. Tommaso d'Aquino, *Cont. Gentiles*, Lib. I, c. 34 (Marietti, n. 297); *De potentia*, q. 7, a. 7 c; *Sum. theol.*, *I*^{a}, q. 13, a. 5 c.

[117] Su queste divisioni dei termini relativi, cf. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 10 ad 11: «Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum».

consiste nella sua differenza rispetto al termine, bensì nello *ad aliquid* per cui quello è rivolto verso questo. Considerando le nozioni che in sé stesse non includono corporeità o finitezza, vediamo che ognuna manifesta una perfezione pura, per cui si predica della creatura per partecipazione, e di Dio per essenza. Ora, in virtù del principio per cui tutto ciò che è per partecipazione è causato da ciò che è per essenza[118], la perfezione partecipata è causata da Dio che la possiede, anzi la è, per sua essenza. Questo nesso di causalità trascendentale fonda, nella perfezione pura, un riferimento a Dio, grazie al quale essa deve essere caratterizzata come un relativo *secundum dici*, che implica una relazione reale. L'attribuzione analogica della perfezione a Dio *per respectum unius ad alterum* scaturisce da questo rapporto, la cui conoscenza precede la negazione del modo finito in cui essa è realizzata nella creatura. Questa anteriorità segna il nostro secondo disaccordo con Lotz: l'analogia trascendentale per riferimento intrinseco è costitutivamente positiva – relativa, ma positiva – e solo consecutivamente negativa.

III L'analogia di riferimento fondata su un'ontologia intensiva

Nella sua lunga recensione critica del lavoro di Montagnes, Fabro ne condivide le conclusioni propriamente storiografiche:

> Dès lors, l'analogie de l'être, dans la formulation définitive de S. Thomas, est une analogie d'attribution intrinsèque, *secundum intentionem et secundum esse*, qui implique tout ensemble la dépendance causale des analogués par rapport au premier (des êtres par rapport à Dieu), et la possession intime de la perfection d'être: le rapport (de dépendance) *ad unum* est donc essentiel à l'analogie. Il s'ensuit que l'analogie métaphysique est du type *unius ad alterum* et non *duorum ad tertium*[119].

---

[118] Cf. Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 61, a. 1 c: « Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne».

[119] C. Fabro, «Nuovi orizzonti dell'analogia tomistica», p. 411-412.

Considerando la validità storiografica dell'opera recensita, confermata – come abbiamo visto – da studiosi recenti come Mons. Wippel o il P. Bonino, dobbiamo riconoscere all'interpretazione speculativa del recensore il merito di una profonda coerenza con lo spirito e la lettera di san Tommaso su questa tematica. Da questo punto di vista, osserviamo soltanto che forse conviene, oggi, evitare la terminologia scolastica dell'*analogia attributionis*, e ripristinare invece, quando è possibile, le espressioni tecniche coniate dall'Aquinate a partire dal *Contra Gentiles*, in particolare la formula *unius ad alterum*[120]. In questa sede, abbiamo adoperato il sintagma "analogia di riferimento intrinseco", che ci sembra manifestare bene come la perfezione pura è simultaneamente riferita alla sua causa trascendente ed intrinsecamente posseduta.

Ma la soluzione fabriana va ben al di là della mera compatibilità con i testi tommasiani esplicitamente dedicati all'analogia, poiché ne propone una giustificazione teoretica la cui chiave si trova, come abbiamo spiegato, nella nozione di *esse* intensivo. Una volta compiuta la *resolutio* dell'ente predicamentale nell'*esse* partecipato, poi di questo ultimo nell'*Esse subsistens*, i passaggi riflessivi sono i seguenti. Ogni ente ha un essere in atto che gli è proprio: l'accidente, la sostanza, lo stesso *maxime ens* divino sono qualcosa che – ovviamente in maniera essenzialmente diversa - è in atto; ma ogni essere in atto finito è in atto in virtù dell'atto di essere partecipato ricevuto nella sostanza corrispondente, mentre l'essere in atto infinito è totalmente identico all'Atto puro di essere. L'analogia dell'ente scaturisce da questi nessi ontologici: in quanto ogni ente gode di un'attualità propria, l'essere in atto gli spetta in modo proporzionale alla sua essenza; ma in quanto lo stesso ente è in atto grazie all'atto di essere, il suo essere in atto gli viene attribuito per riferimento allo *esse* partecipato, ed ultimamente allo *Esse* per essenza. Poiché il rapporto costitutivo di ogni ente all'atto di essere è la ragione della somiglianza proporzionale fra gli enti, l'analogia integrale dell'ente è quindi formalmente di riferimento intrinseco, e derivatamente di proporzionalità. Nell'opera di Fabro, il capovolgimento della formula veicolata dal tomismo di scuola proviene dalla riscoperta

---

[120] Notiamo tuttavia che uno studioso attuale, J.-F. Courtine, in *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, pp. 289-290, si mostra molto libero sulla terminologia: «[...] l'analogie de proportionnalité et l'analogie de référence (d'unité focale) ou d'attribution».

dell'*esse ut actus*, più che dall'esegesi dei luoghi che trattano esplicitamente dell'analogia.

A questo punto appare la necessità di superare la pur indispensabile ermeneutica testuale, non solo illuminando la problematica dell'analogia a partire da quella dell'essere, ma assumendo in tutta la sua radicalità la dottrina che l'Aquinate sviluppa sulla natura ed il primato dello *esse* in contesti dove la tematica dell'analogia non affiora immediatamente. Correlativamente, occorre oggettivare in maniera giusta il delicato statuto dell'essenza creata. Abbiamo visto che Penido la concepiva indebitamente come atto formale autonomo, mentre Lotz la riduceva ad istanza negativa. Fabro pone invece che: "Ogni essenza, poi, benchè sia atto nell'ordine formale, è creata come potenza che va attuata dall'*esse* partecipato che in sè riceve: la sua attualità è «mediata» quindi dall'*esse*"[121]. A fondamento di ogni ente creato si trova dunque la coppia di *actus essendi* e di *potentia essendi*, cosicché l'essere in atto della sostanza, poi dei suoi accidenti e delle sue operazioni proviene da questa sintesi originaria, ed implica un ordine all'*esse ut actus* che ne è la fonte. La configurazione totale dell'analogia trascrive, sul registro dell'intenzionalità riflessa, questo dispositivo ontologico.

Possiamo ora concludere le nostre indagini. La concezione dell'analogia che proponiamo corrisponde, nei suoi tratti essenziali, a quella di Cornelio Fabro: la *ratio entis*, insieme a tutte le nozioni di perfezioni pure, si attribuisce a Dio per riferimento intrinseco *unius ad alterum*, e di tal modo che l'Essere sussistente non venga in alcuna maniera integrato in un concetto di cui Egli sarebbe un qualche modo o inferiore. Nonostante le apparenze, questa posizione si contraddistingue *toto cœlo* da quella di Suárez. Certamente, il *Doctor Eximius* ammette un'*analogia attributionis intrinsecae* dell'ente, ed esclude addirittura che sia del tipo *duorum ad tertium*[122]. Ma questa analogia riguarda, in realtà, lo *ens ut tale ens*, in quanto l'ente infinito è anteriore all'ente finito.

---

[121] C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, p. 643.

[122] Cf. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 16: «haec analogia seu attributio quam creatura sub ratione entis potest habere ad Deum sit posterioris modi, id est, fundata in proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo»; n. 12: « certum est hanc attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium, quam attributionem nos supra mediatam appellavimus, quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus quam creatura entia nominentur».

Quando tratta invece dello *ens ut sic*, Suárez ne dà una descrizione minimale come *aliquid actu existens* se l'ente viene preso *ut participium*, e come *habens essentiam realem* se l'ente viene inteso *ut nomen*[123]. Nel primo caso, il concetto di ente si riduce alla posizione di un'essenza nell'esistenza, e nel secondo caso, esso oggettiva soltanto la possibilità, per un'essenza qualunque, di esistere. Secondo queste due valenze basilari, l'ente si predica sia di Dio che della creatura, cosicché si comporta come un universale il cui contenuto abbraccia simultaneamente l'ente *a se* e l'ente *ab alio*. Per san Tommaso, tutto all'opposto, "causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum"[124]: perciò l'ente in quanto ente non include Dio, che la metafisica raggiunge solo come principio e mai come momento del suo *subiectum*. Quando penso che |Deus est ens [per essentiam]|[125], il predicato |ens| non si intende come *habens esse*, bensì come *Ipsum esse subsistens*, quindi per riferimento all' "energia ontologica primordiale", sussistente in sé stessa senza alcuna *contractio*. La *plenitudo essendi* caratteristica di Dio è il punto focale verso il quale converge ogni ente, e che pertanto giustifica l'attribuzione differenziata della *ratio entis* a tutti gli enti; ma non appartiene, in quanto pienezza, alla costituzione di questa *ratio*, né tanto meno alla sua divisione logica: l'Essere sussistente non è in alcun modo una "parte" dello *ens*. Per questa ragione, l'analogia tommasiana non può essere qualificata di "onto-teologia", secondo il significato negativo che Heidegger ha dato a questo sintagma di origine kantiana. Ben lungi dal rimanere all'interno della nozione di ente, o dal muoversi dagli enti inferiori all'ente supremo, la metafisica si indirizza verso "Colui che è", grazie all'analogia che riferisce la nozione di ente all'*Esse per essentiam*, al di là di ogni concetto creato.

---

[123] Cf. *op. cit.*, disp. 2, sect. 4, n. 4: «sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens»; n. 5: «si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum». Sull'analogia secondo Suárez, cf. J.-F. Courtine, in *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, pp. 291-336.

[124] Tommaso d'Aquno, *Super De causis*, lect. 6, (ed. Saffrey, p. 47).

[125] La formula si riscontra ad esempio in Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.*, *I*[a], q. 4, a. 3 ad 3; q. 61, a. 1 c.

Summary: This study intends to present, analyse and evaluate the fairly divergent interpretations elaborated by experts studying St. Thomas, from the 1930s onwards, with regard to his doctrine of analogy, particularly in the transcendental context of the question of God. With this purpose in mind, it proceeds in three stages. In the first place, we offer an inventory of the successive positions adopted by St. Thomas on this matter, from the *Scriptum* to the *Summa theologiae*. Secondly, we study the theories of analogy of Maurilio Texeira-Leite Penido, Johann Baptist Metz and Cornelio Fabro, highlighting the very close link between these theories and the respective ontologies of these authors. In this way, we bring out the connection between the way each author understands the Thomasian esse and the way his thought reflects upon analogy. In the third place, we outline the development of the historiographical reconstructions of the problem which have emerged in the time from the end of the Second World War up to our own days. This brief reconstruction provides us with criteria of judgment to undertake a historical and a theoretical evaluation of the three positions investigated in the second part.

Key words: the metaphysics of Thomas Aquinas, the metaphysics of being, analogy, analogy of proportionality and analogy of reference, theological discourse, Maurílio Teixeira-Leite Penido, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro, George Peter Klubertanz, Bernard Montagnes.

Parole chiave: metafisica di Tommaso d'Aquino, metafisica dell'essere, analogia, analogia di proporzionalità e analogia di riferimento, discorso teologico, Maurílio Teixeira-Leite Penido, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro, George Peter Klubertanz, Bernard Montagnes.